

الإصلاح المعرفي والتغريب في العالم الإسلامي (١)

د. حسان عبد الله حسان (*)



تعرضت أمتنا منذ ما يزيد عن قرنين إلى محاولات لتغييها، واستهداف استقامتها الحضارية، وفعلها الصالح الحضاري، وقد أصيبت الأمة في بعض جوانبها التي تتصل بالبناء المعرفي للعقل المسلم، نتيجة لعوامل داخلية وأخرى خارجية، وقد تمثل النوع الأول في سيادة الجمود، وانسداد باب الاجتهاد، وهيمنة عقلية التقليد وغياب عقلية الإبداع والعمران. وكان المشروع الفكري

حدود الدراسة وإطار
المعالجة (**):

فكرة "الإصلاح" من الأفكار الأصيلة في المنهج الإسلامي، وترتبط في جانبها العمراني بأسباب وعوامل بناء الأمة وإخراجها من الظلمات إلى النور، ومن الانحراف إلى السوية، ومن الإفراط والتفريط إلى الوسطية والاعتدال، ومن الجمود والتقليد إلى التطور والتجديد، ومن الجور والفساد إلى الصلاح والإصلاح، وقد

(*) مدرس أصول التربية - جامعة دمياط - مصر.

(**) أتوجه بخالص الشكر إلى الأستاذ الدكتور السيد عمر لقراءته هذه الدراسة وملاحظاته العلمية التي قدمها للباحث والتي ساهمت في تطوير أفكار الدراسة ومنهجها.

أنه مصلح؛ مما يجعلنا أمام نوعين من الإصلاح: الإصلاح الدعي، والإصلاح التوحيدي. الأول ضال ومراوغ واسم على غير مسمى، والثاني هو وحده الجدير باسمه، وهو مفتاح الاستقامة، والتمكين، والعزة، والتزكية، والعمران في الدنيا، والفوز في الآخرة^(٤).

واستعرض محمد بريش اثنين وعشرين موضوعاً لـ "الإصلاح" في القرآن الكريم بدلالات متعددة استنتج منها "أن الإصلاح في المجتمع المتمثل لتعاليم القرآن الكريم، يمارس على كافة الأصعدة فردياً وجماعياً، فهو سمة المجتمع المؤمن ومشروعه المفتوح والمستمر. فالإصلاح من المنظور القرآني شمولي، عميق الجذور في الذات الفردية والجماعية، يستوجب المراجعة الدائمة وإعادة التزود والموائمة، فهو يجري في شرايينها مجرى الدم؛ إذ لا مجال لبقاء العضو الميت إذا ما استنفذت الطاقات لإعادة الحياة له، ولا حل

الغربي الذي تمدد في العالم الإسلامي نتيجة تداعى الخلافة العثمانية ثم إعلان سقوطها عام ١٩٢٦م، والذي برز متفوقاً في إنتاجه المادي والعلمي العامل الأقوى والأكبر أثراً لظهور سؤال "الإصلاح" في الفضاء المعرفي الإسلامي الحديث والمعاصر.

تحمل هذه الدراسة مفهومي أساسيين هما "الإصلاح المعرفي" و"التغريب". نشير فيما يلي إلى بعض من معانيهما.

"الإصلاح" في اللغة من "صلح" ضد الفساد، ونقيضه، وإزالته (إزالة الفساد)^(١)، والصلاح -أيضاً- يعني "الاستقامة" و"السلامة من العيب"^(٢). وقد قوبل "الصلاح" في القرآن تارة بالفساد، وتارة بالسيئة^(٣).

ويرى السيد عمر "أن مفهوم الإصلاح في القرآن واحد من مفاهيم المنظومة الفتاحية الجامعة بين الأفكار والأشخاص والأشياء، وهو مقابل لمفهوم الإفساد. وقد يدعى المفسد

إلا بتره خشية سريان الموت إلى كافة الذات^(٥). ويرى عبد الحميد أبو سليمان أن "الإصلاح" إنما هو مبدأ وغاية فطرية سوية لا تنفصم عن الرؤية القرآنية الحضارية لمشروع الوجود الإنساني على الأرض^(٦).

ومن ناحية أخرى فإن الإصلاح يتضمن معنيين رئيسين، أحدهما سلمي والآخر إيجابي: الأول يعني، إزالة الفساد والظلم والانحراف القائم، أما المعنى الآخر فيتمثل في البناء لأسس الحق والعدل والسوية، وهو الشعار الذي رفعه شعيب عليه السلام مع قومه [إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ] {هود: ٨٨} مبتغياً "الترك" لما هم عليه كاملاً و"الأخذ" بما جاء به كاملاً. فنهج الإصلاح ليس كما يتوهم البعض تغيير في بعض جوانب البناء القائم والإبقاء على البعض الآخر؛ ولكنه تغيير كامل من الجذور يمتد إلى الفروع والتفاصيل.

وارتبط مفهوم "الإصلاح" في

الفكر الحديث بحركة "الإصلاح الديني" في أوروبا ضد هيمنة الكنيسة والإقطاع وتسلطهما على العقل الإنساني والعمران البشري في العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، وقد ظهرت هذه الحركة مع ظهور المذهب البروتستانتي مقابل المذهب الكاثوليكي المهيمن على الحياة آنذاك.

أما في العالم الإسلامي فقد ارتبط مفهوم "الإصلاح" في العصر الحديث بالجانب المادي العسكري، كما ظهر في تجربة السلطان سليم الثالث (١٧٦١) ومحمد علي (١٧٦٩)، وناصر الدين شاه (١٨٣١) باقتباس "التعليم العسكري" من النمط الغربي. ويلاحظ أن مصطلح "الإصلاح" لم يكن له وجود عند المفكرين المسلمين في بداية المواجهة مع الفكر الغربي وحضارته، بل مالوا إلى استخدام وتبني مفهوم "التجديد"^(٧). وهو ما دفع رضوان زيادة للتساؤل "لماذا استبعد تماماً لفظ

من أجل تأسيسات منهجية في المجالات الأساسية لـ "المستوى المعرفي التوحيدي والحضاري".

والتغير الثاني لهذه الدراسة هو "التغريب" وهو واحد من المفاهيم التي تعبر عن تأثيرات الفكر الوافد في العصر الحديث مثل: الاستلاب، الغزو الثقافي، الهيمنة الثقافية... وقد اخترنا "التغريب" لمقاربتة - في معجمنا اللغوي - من المعنى الذي نقصده أو في كثير من جوانبه، حيث يشير إلى: حالة الغربة / الانفصال / الارتحال / النزوح / الغياب / الاختفاء / البعد...

ويبدو "التغريب" الأكثر فاعلية في العوامل التي أدت إلى هيمنة سؤال الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، وذلك لما أنتجه مشروعه الفكري من تباينات حادة في العقل المسلم وفي تصورات ومفاهيمه انعكست بدورها على منظومته الفكرية وطريقة تصورهِ للأحداث والوقائع وتفسيره لها، وهو ما يشير

الإصلاح Reform لحساب مصطلح التجديد Reconstruction، ... ويرد ذلك إلى عاملين، الأول، ما جاء في الأدبيات الدينية عن "التجديد"^(٨)، والثاني: قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي^(٩).

ويوصف "المعرفي" - الشطر الثاني للإصلاح - بأنه يتعامل مع الظاهرة من منظور كلي ونهائي^(١٠)، وقصدنا هنا بـ "المعرفي" هو مستوى الإصلاح الذي يتعامل مع كليات النموذج المعرفي التوحيدي (المفاهيم والتصورات والمدرجات وطرائق التفكير ومصادره...).

وإجرائيا نقصد بالإصلاح المعرفي: الجهود الفكرية التي توجهت صوب "الأسس المعرفية" في مجالين أساسيين، الأول: نقد وتفنيد الفكر الغربي الوافد ورده إلى أصوله؛ وذلك لبيان اختلافه وتناقضه مع النموذج المعرفي الحضاري التوحيدي. والمجال الثاني: بناء القيم والتصورات والمفاهيم والمدرجات وطرق وأساليب التفكير

إليه طارق البشرى بقوله: "إن من أخطر وجوه الإفساد القيمي في هذا الشأن، أن ما كان يعتبر عاملاً داخلياً صار يعتبر عاملاً خارجياً في تقويم أحداث التاريخ نفسه، وانعكس الوضع، فصار ما هو عامل خارجي كالحملة الفرنسية على مصر، صار يعامل أحياناً كما لو كان عاملاً داخلياً، وذلك عندما ينظر إليه البعض على أنه عنصر مساهم وباعث للنهوض والتقدم. وقد جرى له هذا التقويم تحت إملاء المفهوم السائد عن "وحدة العصر" بالمعنى الأممي والحضاري، وما ترتب على ذلك من اغتراب والتحاق برباط التبعية مع الغرب، والالتحاق المعنى هنا ليس التحاقاً مادياً ولا سياسياً ولا اقتصادياً ولكنه التحاق يتعلق بالوعي"^(١١)، ويضيف البشرى أيضاً موضحاً اتصال واستمرار حركة التغريب وتغييب الوعي وتحقيق الانفصال عن الجذور والتاريخ والتشتت الحضاري بقوله "

وأحسب أن القيمة السائدة لدينا الآن عن "المعاصرة" أو "وحدة العصر الحديث" بمعناها الأممي والحضاري هي من أسس ما يروج من قيم ومفاهيم تنتج اختلاط الوعي بالذات. وهي من أسس ما نعاني من اغتراب واستلاب حضاري. ولا يقتصر أثرها على إفساد نظرنا إلى واقعنا ووقائعنا من منظور خاص بنا ومتميز، ويرعى صالحنا الحضاري والمادي، ولكنه يمتد إلى نظرنا إلى ماضينا، فيعيد تشكيله على غير ما قام في الواقع الماضي. كما أنه يقيم التبعية والتجزؤ، لا في الواقع وحده ولكنه يقيمها في الوعي ذاته"^(١٢).

كما سار المشروع التغريبي عبر نسق منهجي يهدف إلى استيعاب النخب العلمية المنتمية إلى الثقافات الأخرى عبر عدة آليات هي: التثاقف (تحقيق رغبة رحيل المهاجر من ثقافته إلى قيم الغرب، ومن سلوكيات ثقافته الأصلية، إلى قيم الغرب وسلوكياته) والتدماج

صراحة للارتباط بأوروبا والتبعية لها^(١٦)، ويشير جلال آل أحمد إلى أن التغريب "مجموعة من الأعراض تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية من دون أن يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ"^(١٧).

والتغريب بما تقدم يمكن وصفه بأنه تلك العملية التي تعرض فيها العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر - ولا زال - من محاولة لفرض المشروع المعرفي الغربي - القائم على تبني القيم المادية، والنظرة المادية للمعرفة والكون و تمثلائها في ميادين الفكر والعلوم الإنسانية والطبيعية والتصورات الأساسية حول الله والإنسان والكون - على العقل والوجدان المسلم بهدف استبدال النموذج المعرفي الغربي بالنموذج المعرفي التوحيدي.

أما "النماذج الإصلاحية" المختارة في هذه الدراسة فهي: مصطفى صبري (شيخ الإسلام في الدولة

(التحول الفعلي إلى ثقافة الغرب وسلوكياته) والتشتيت (الفقدان الكامل للهوية الأصلية)^(١٣). وهو ما يتوافق مع وجهة النظر الغربية لمعنى التغريب والذي يعنى "أنه يجب على أي دولة تريد أن تصبح غنية وقوية، أن تتعلم كيف تعيش وتفكر مثل الغرب"^(١٤).

أما التغريب في نظر المفكرين المسلمين فيهدف إلى "خلق عقلية جديدة تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه، ثم تحاكم الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من خلالها بهدف سيادة الحضارة الغربية، وتسيدها على حضارات الأمم ولاسيما الحضارة الإسلامية"^(١٥).

ويخلص فهمي جدعان إلى أن دعوة "التغريبيين" تكمن في الخروج من الدائرة العربية والإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل، وهذا الخروج يتبلور بصفة خاصة في التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية وفي الدعوة

العثمانيّة (١٨٦٩ - ١٩٥٤)، والإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م)، والدكتور علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧). وهذه النماذج فضلاً عن أنها تمثل روافد فكرية متعددة كان لها تأثيرها الواضح في الحضارة الإسلامية؛ فإنها أيضاً كانت نواة لتأسيس مدارس فكرية إصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر يمكن رصدها وتتبعها في دراسات أخرى لتأمل الترابط والتكامل للفكر الإصلاحي المعاصر، وذلك في ضوء النظرة الكلية (التي تطمح هذه الدراسة إلى تقديمها) لحركة الإصلاح في العالم الإسلامي.

وتنطلق هذه الدراسة من مقولة أساسية هي: أن المشكلة الجوهرية التي تواجه أمتنا هي مشكلة "الوعي المعرفي" الذي يُشكّل عبر المؤسسات الحضارية للأمة؛ إلا أن عمل هذه المؤسسات مرهون بصحة وسلامة العقل المسلم؛ لذا فإن المأمول في جهود المفكرين والمصلحين العناية

بتصحيح التصورات والمفاهيم التي تقوم عليها بنية العقل المسلم والتي تعرضت إلى تشويه وخلط عبر القرنين الماضيين، ومن هنا فإن الجهود الإصلاحية ينبغي أن تتجه إلى العقل المسلم ومنظومته المعرفية لإعادة اكتشاف نموذج المعرفي الحضاري المتميز والمتفرد وتصحيح ما علق به من تشوهات وانحرافات معرفية ومنهجية.

ومن الدراسات التي عاجلت مضامين حركة الإصلاح المعرفية دراسة فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام^(١٨)، وهدفت هذه الدراسة إلى تقديم صورة لإسهامات المفكرين العرب المسلمين الحديثة عبر فترة زمنية تبلغ قرن كامل (١٨٥٠ - ١٩٥٠)، وذلك من خلال تحليل الإسهامات الفكرية التي قدمها هؤلاء المفكرون، والتي يعتبرها صاحب الدراسة "الأساس الصوري الأول لمشروع يستهدف العالم العربي كله. وتنطلق الدراسة

من الاعتقاد بأن قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلا في دوائر محدودة جداً. وإن الطرح الصحيح لهذا الفكر يكمن في القول إن الهواجس الحديثة قد ظلت مطلة باستمرار، في القطاع الكبير من تجلياته.. أما أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول وطرحوا مفهوم النهضة العربية على أسس مقطوعة الصلة بالأصول فلم تتوجه إليهم الدراسة، لأن الدراسة بالأساس تبحث في المنطلقات العربية للتقدم.

تناولت الدراسة أكثر من أربعين مفكراً عربياً مسلماً، بحثت في إسهاماتهم عن "أسس التقدم" ومنطلقاته ومبادئه تلك التي بدأت كما يذكر صاحب الدراسة "مع ابن خلدون لا مدافع نابليون". وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها: أن التحول الحادث في مفهوم التوحيد الكلاسيكي قد انتهى، في الأعمال الحديثة، إلى صيغة دينامية حية صريحة كفت فيها العقيدة على

أن تكون مبادئ فلسفية، وأصبح الدين ذا وظيفة اجتماعية صريحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة. كما أبرزت الدراسة أيضاً اتفاق المفكرين على أن العالم العربي لن يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حداً لحالة "الفصام النكد" بين الدين والدولة أو الإسلام والدولة.

أما دراسة ماجدة مخلوف "الإصلاح والتجديد في تركيا" (١٩) فقد حاولت تتبع حركات الإصلاح في تركيا خلال القرنين ١٩ - ٢٠، وقد أكدت الدراسة أن المشكلة التي يعيشها المسلمون من القرن التاسع عشر الميلادي، تكمن في محاولة الوصول إلى صيغة تحقق لهم الموائمة بين موروثهم الثقافي والحضاري، وبين الغرب بثقافته وحضارته. وتشير صاحبة الدراسة أنه في ضوء هذه الإشكالية، فإن تتبع محاولات الإصلاح ثم التجديد التي تمت في الدولة العثمانية بدءاً من القرن الثامن عشر حتى قيام

الجمهورية التركية في الربع الأول من القرن العشرين تشير إلى أمرين ثابتين: الأول، أن محاولات الإصلاح، ثم التحديث، ثم تغيير الأساس أو التجديد في الدولة العثمانية، ثم الانسلاخ الكامل من جلدِها، كلها نبعت من النخبة على أثر هزائم الدولة العثمانية العسكرية في حروبها مع القوة الأوروبية، أي أنها جاءت كرد فعل على الهزائم العسكرية ثم المعنوية. وكأن رد الفعل يتزايد بعد كل هزيمة عسكرية بشكل مضطرد يدفع بالدولة العثمانية من الأصالَة إلى التغريب. والثاني، أن محاولات الإصلاح والتجديد كانت كلها عبارة عن تجاذب بين طرفين هما الإسلام والعلمانية.

ومن الدراسات التي انشغلت بمداخل الإصلاح ومنهجياته دراسة السيد عمر "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي"^(٢٠). اهتمت هذه الدراسة بتحديد مداخل الإصلاح

في مجالين أساسيين هما المجال الديني، والمجال السياسي. وقد صنفت مداخل الإصلاح إلى فئات ثلاث: مداخل الإصلاح التوحيدية، مداخل الإصلاح الوافدة والتابعة، ومداخل الإصلاح المختلطة التي تجمع بين المدخلين الأولين. قسمت الدراسة مداخل الإصلاح التوحيدي إلى ستة مداخل هي: المدخل المقاصدي للإصلاح في الأمة، ومدخل التبني المشروط للخيار الديمقراطي، ومدخل منهجية إسلامية المعرفة، ومدخل منهج النظر للإصلاح، والمدخل الأصولي للإصلاح، ومدخل الكمنويلث الإسلامي للإصلاح.

أما مداخل الإصلاح الوافدة والتابعة فقد صنفت في أربعة مداخل وهي: مدخل الأصوليات الغربية المعاصرة للإصلاح في الأمة، مدخل المفاصلة بين الدين الإسلامي والسياسي، مدخل اختزال الدين في البعد الروحي، مدخل تخليق هويات إقليمية مضادة للعروبة والإسلامية.

والمداخل المختلطة للإصلاح قسمتها الدراسة إلى أربعة أقسام: مدخل الدستورية الإسلامية الغربية الوعاء، ومدخل تغيير طبيعة المؤسسة السياسية، ومدخل جدلية الإسلام الجامع، والمدخل الحركي للإصلاح في الأمة.

وقد توصلت الدراسة إلى نتيجة رأت أنها أهم ما يمكن الخروج به من رسم هذه الخريطة الأولية لمداخل الإصلاح في الأمة وهي "أن الأنظمة الحاكمة والقوى السياسية بكافة توجهاتها بما فيها القوى الإسلامية، قد نحت في مبادراتها للإصلاح باتجاه المبادرات الوافدة، أكثر من توجهها نحو مداخل الإصلاح التوحيدية، على الرغم من كل ما أورده من انتقادات للمبادرات الوافدة. كما أن المدارس الفكرية لا تزال بحاجة إلى فك أسر المفاهيم الإسلامية وإعادة بنائها من الأرضية الإسلامية، من موقع المبادرة، وإعادة بناء الإدراك الإسلامي لعالم المفاهيم. وأكدت

الدراسة على أن الإصلاح الحقيقي يستدعي في آن واحد: ضرورة الإبداع المصطلحي والاستقلال، والتفوق المصطلحي على الصعيدين الكيفي والكمي. وأهم مصطلح هو مصطلح الذات.

وهناك أدبيات أخرى اهتمت بمسيرة الإصلاح الإسلامي مثل دراسة "الشهود الحضاري للأمة الإسلامية" لعبد المجيد النجار^(٢١)، التي تضمنت دراسة حركات النهضة الإسلامية خلال قرنين ونصف القرن وذلك للبحث عن إجابة للسؤال التالي: لماذا لم تبلغ تلك الحركات أهدافها؟ وكذلك دراسة أنور الزغبى^(٢٢) "مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي" والتي حاولت تتبع المسألة المعرفية في مسيرة الفكر الإسلامي في أبعادها التاريخية، والعوامل التي أثرت فيها، من عصور الريادة وصولاً إلى سيرة التراجع والنكوص ثم سيرة الاستعادة واليقظة والنهضة مستعرضاً تيارات الفكر

الإسلامي بدءاً من المتكلمين والفقهاء وصولاً بجهود اليقظة والإصلاح في العصر الحديث.

أهمية الدراسة وأهدافها:

تأتى الدراسة الحالية في إطار الاتجاه المنهجي الذي يقوم على:

١- مقاومة نهج التجزئة والتفتت والمذهبية والتعصب - الذي هو أحد نتائج حركة التغريب - في قراءة المشهد الفكري الإسلامي ونتائجته المعرفية ورؤيته الحضارية.

٢- إدراك حقيقة مفهوم "الأمة الوسط الجامع" مهما اختلفت رواقد الأمة: اللغوية والعرقية والمذهبية؛ إلا أنها في نهاية الأمر تتبع من معين واحد هو (التوحيد)، وتحمل هماً واحداً هو الهم (الرسالي الحضاري)، وتسعى إلى تحقيق مقصد واحد هو (الاستخلاف) بكافة معانيه ومضامينه القيمة والتوحيدية.

٣- تعضيد النظرة التكاملية لأمتنا ونموذجها الحضاري المتفرد، وجهود مفكرها التي تشكل نسقاً فكرياً

متكاملاً رغم التعدد والتنوع الكائن في سياقات نشأهم الفكرية.

أما الهدف العام لهذه الدراسة فهو تحقيق مقارنة لبناء نسق معرفي توحيدى للإصلاح. أما الأهداف التفصيلية فهي:

١- البحث عن العلاقة بين "الأسس المعرفية" في جهود المصلحين الذين عينتهم الدراسة وبيان مدى مساهمة هذه الجهود في إعادة اكتشاف النموذج المعرفي التوحيدي وطرق تفعيله.

٢- الإسهام في بلورة "منحى معرفي" يتم من خلاله إدراك أعمال المصلحين والمفكرين في العالم الإسلامي.

٣- خلق وعي بحثي بأهمية "البعد المعرفي" في حركة الإصلاح، ومن ثم ضرورة الكشف عنه في الإنتاج الفكري لرواد الإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

٤- تحفيز الباحثين لطرح صورة شاملة للمشهد الفكري الإسلامي،

"النموذج المعرفي التوحيدي"
(المفاهيم، التصورات، المدركات،
طرق التفكير) وبيان لدورها الفاعل
في البناء الحضاري المنشود.

وقد سارت الدراسة في تناولها
لجهود المفكرين (النماذج المختارة)
بطريقة أفقية، وهو ما يتوافق مع اتجاه
الدراسة في تحقيق مقارنة معرفية
للمشهد الفكري الإسلامي.

وتتقسم الدراسة التي بين أيدينا
إلى أربعة أقسام ومقدمة وخاتمة،
القسم الأول: يتناول التغريب
وضرورات الإصلاح.. مدخل
معرفي، والثاني: التصور الفكري
للأزمة عند النماذج الإصلاحية
المختارة، والثالث: المنهجية المعرفية
لمعالجة الأزمة الحضارية للأمة
المسلمة، الرابع: المجال الحيوي
وتشغيل المنهجية المعرفية لتلك
النماذج الإصلاحية في البناء المعرفي
التوحيدي.

وذلك لأن الأمة مهما تعددت
أوطانها وغلبتها الدولة القطرية، إلا
أنها تظل أمة بمفهومها القرآني (الوسط
الجامع)؛ بل والاستراتيجي أيضاً،
فما عاناه العالم الإسلامي في القرن
الـ ١٨ في تركيا، هو نفسه ما عاناه
في مصر وإيران، ...

٥- لفت الانتباه إلى "الناظم
الفكري" للإصلاح (داخل المدرسة
الإسلامية)، وعلى تكاملية الأفكار
الإصلاحية، في ضوء هذا "الناظم
الفكري"، بما يُمكن من بناء نسق
معرفي توحيدي للإصلاح.

منهج الدراسة وأقسامها:

تعتمد الدراسة على منهج
"التحليل والتركيب" للإنتاج الفكري
الإصلاحية الذي قدمه المفكرون في
نتائجهم العلمية، وطرحه في إطارين:
الأول، إطار المقاومة لحركة
"التغريب" ومعالجة آثارها وجوانبها
المتعددة التي أحدثتها في العقل المسلم
وبنيته المعرفية. والثاني، إطار
الاكتشاف و البناء والتشييد لعناصر

المبحث الأول

التغريب و ضرورات الإصلاح

مدخل معرفي:

إدراك مفهوم "الإصلاح المعرفي" ومضامينه وضرورته في العالم الإسلامي، ينبغي أولاً: رصد وتحليل المشهد الفكري والثقافي العام في العالم الإسلامي إبان القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي شهد بدايات حركة الإصلاح المعرفي والتي تزامنت مع النهضة الأوروبية العلمية والصناعية، كما أن بدايات القرن الثامن عشر شهدت تشكيل الأفكار الأساسية في هذا المشهد والخطوط العريضة لمعالم "الإصلاح المعرفي" في الفكر الإسلامي.

* يبدأ المشهد الفكري من حالة الضعف الذاتي^(٢٣) الذي كانت تعاني منه الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر دون أن يكون هناك إدراك حقيقي من قبل السلطة الحاكمة لهذا الضعف، ويرجع ذلك لعاملين،

الأول: أن التفوق الأوروبي لم يكن بارزاً بالصورة التي تشكل خطراً واضحاً على الدولة العثمانية والذي برز لاحقاً في القرن التاسع عشر، والثاني: يتمثل في كون الدولة العثمانية لا تزال في تصنيف الدول العظمى (أو الإمبراطوريات الكبرى) هذا التصنيف الذي بدأ في التراجع في التاريخ المذكور.

غير أن عدداً من المؤرخين المعاصرين الذين درسوا التاريخ العثماني وجدوا بعضاً من الرسائل التي وجهت إلى السلاطين في فترة مبكرة - قبل "تفكيك الخلافة ١٩٢٦م" - تنذر بالمخاطر الفكرية والتراجع في العلوم والتقنية داخل دولة الخلافة، ومن الرسائل المهمة في هذا الصدد رسالة "أصول الحكم في نظام العالم"^(٢٤)، وقد تضمنت هذه الرسالة ثلاثة محاور في إستراتيجية قيام الحضارات وانهارها، إحداها: مؤسسة السلطنة التي بدأت بالانكماش والانزواء عن الحياة

السلطة والإدارة" (٢٥).

واستمرت هذه الرسائل حتى عهد السلطان عبد الحميد الثاني والذي طلب من أحد العلماء وهو "أحمد جودت باشا" (١٨٢٢ - ١٨٩٥) أن يكتب له تقريراً يوضح فيه أحوال الدولة العثمانية ومطالب الإصلاح فيها ومواطن الخلل، وأكد جودت باشا في هذا التقرير على جوانب الضعف التي أصابت الدولة العثمانية عبر عصور مختلفة عاشها، ورأى حالة التغريب والتغرب الذي بدأ يدب في أوصال دولة الخلافة وفي جوانبها الاجتماعية والثقافية والسياسية، وقد نبه جودت باشا في هذا التقرير إلى "أن إصلاح الدولة العثمانية ينبغي أن يتم في إطار الشريعة والتكوين الإسلامي للدولة، مع الاستفادة من التقدم العلمي الذي حققته أوروبا، والاستفادة من منجزات الحضارة الأوروبية المادية، دون قيمها وأسسها الفكرية والثقافية. وأن تستفيد من النظم

السياسية، وثانيها: تعطيل الشورى والاستبداد بالرأي، وثالثها: هو الوضع المتراجع للمؤسسة العسكرية العثمانية لاسيما ما يتعلق بجمود العقلية العسكرية وعدم قبولها للتحديث في مجال استخدام الأسلحة الحديثة واقتباس أساليب الحرب المتطورة.

وأيضاً ما قدمه "قوجي بك" الذي شرح في رسالة مختصرة للسلطان مراد الرابع (١٦٢٣ - ١٦٤٠م) المجالات التي يظهر فيها الضعف وينتشر الفساد.

كما كتب أيضاً، "حاجي خليفة" رسالة بعنوان "دستور العمل لإصلاح الخلل" ركز فيها على الجوانب الاقتصادية والإدارية التي يتبدى فيها الخلل والفساد.

وكتب "حسين هزار فن" كتاباً بعنوان "تلخيص البيان في قوانين آل عثمان" حمل فيه بقسوة على أولئك الذين يخرقون النظام ويفسدون، ولم ينج من نقده واتهامه أعلى رجال

العسكرية والإدارية لكن بما يناسب أصولها ولا يتعارض مع الشرع، وأنه من الضروري أن يتمسك رجال الدولة بالمحافظة على العرف والتقاليد بوصفها ضوابط لا يمكن تجاهلها" (٢٦).

وهناك رسائل أخرى تثبت - بما لا يدع مجالاً للريبة - أنه كان هناك وعياً ذاتياً بمسألة الإصلاح لدى العلماء والمفكرين فتوجهوا برسائلهم إلى أهل السلطان الذين لم يولوا هذه الرسائل اهتماماتهم، ثم توجه بعضهم إلى الإصلاح عبر الخارج الأوروبي ومن خلال "التغريب"، أحد مبتكرات التفوق الأوروبي والتراجع العثماني.

مع تنامي الضعف داخل الدولة العثمانية واستمرار التفوق المادي الأوروبي في الصعود، لم يجد السلاطين العثمانيون إلا الخيار الأقرب والأسهل في تصورهم لمعالجة القصور والضعف من ناحية والحق بالصعود الأوروبي أو تقليل الهوة من

ناحية أخرى، وكان هذا الخيار هو "النقل والاقتباس" أو استيراد أفكار النهضة والتقدم بدلاً من معالجة المثالب والعيوب الذاتية، وقد بدأ استخدام هذا النهج فيما يتعلق بالجال العسكري والذي لاقت فيه الإمبراطورية هزائم متعددة من الداخل والخارج، وكانت هذه البداية في عهد السلطان مصطفى الثالث (١٧٥٧ - ١٧٧٣م) حيث "تم استحضار النموذج الأوروبي الحديث واستمر هذا الاهتمام بالجال العسكري أساساً لسلاطين الدولة العثمانية - لتستطيع الدفاع عن نفسها وسط إرهابات التفوق العسكري الأوروبي - وذلك حتى مجئ السلطان محمود الثاني حيث شملت إصلاحاته جوانب إدارية وتعليمية أخرى على النظام الأوروبي" (٢٧).

كما مس التغريب "مظاهر الحياة الاجتماعية في الدولة العثمانية، وتبدلت العادات والمظاهر الاجتماعية

"خط كلخانة" (١٨٣٩)، حيث انتقلت مشروعات التغريب إلى يد رجال الدولة من الإصلاحيين المؤمنين بالغرب، على الرغم من أن "خط كلخانة" يؤكد على أن عدم الانقياد إلى الشرع الشريف كان السبب فيما أصاب الدولة خلال القرون الماضية من تدهور وضعف وأن المقصود من هذا الخط هو إحياء الدين والدولة والملة. ومع ما يحتويه هذا المرسوم من مبادئ كان يجب على الدولة العثمانية الأخذ بها من أجل تدعيم البناء الداخلي للدولة - وهو ما ظهر أيضاً في الخط الهمايوني (١٨٥٦)، إلا أن هذه المراسيم كانت سبباً للاعتماد الكامل على القانون الأوروبي وفتح الباب لميدان استيراد الأفكار.

ومن الانعكاسات الفكرية المهمة في ميدان الفكر الإسلامي آنذاك ظهور محاولات لتقنين الفقه الإسلامي ومحاولة طرحه في صورة ثلاثم الأوضاع والمتغيرات الجديدة،

لمسايرة الحياة الغربية والنمط الأوروبي، وتبنت الأرستقراطية العثمانية أسلوب الحياة الأوروبية، وبدأت الطبقة العليا من الأتراك في ارتداء ألزى الأوروبي، واستقدام الموسيقى الأوروبية، وتأثيث البيوت على النسق الأوروبي" (٢٨).

كما تغلغل "التغريب" داخل نظام القيم الذي لم يسلم منه، "حيث ألزم الموظفون بارتداء الملابس الأوروبية مع لبس الطربوش، وفي القرن التاسع عشر دخلت الفنون الموسيقية، مع مجئ أوركسترات أوروبية، واستيراد الآلات الموسيقية، وانتشرت موضة البيانو بين سيدات الطبقة الأرستقراطية، بل إن الأمر وصل إلى حد تأثر الموسيقى التقليدية بالألحان الغربية... كما شهدت الزخرفة والعمارة الغريتان توسعاً سريعاً..." (٢٩).

وتمثلت النقطة النوعية لحركة "التغريب" فيما عُرف في الدولة العثمانية بحركة "التنظيمات" أو

لاسيما بعد قيام المحاكم النظامية في تركيا. فتشكلت لجنة من بعض الفقهاء برياسة وزير العدلية لصياغة مجموعة من أحكام المسائل الشرعية على هيئة يسهل الرجوع إليها مثل القوانين، وأنتجت هذه اللجنة مجلة "الأحكام العدلية"، وقد صنفتم مجموعة من الأحكام مختارة من المذهب الحنفي وقامت الإدارة العثمانية باعتمادها كأول قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي.

وقد شكلت "الأحكام العدلية" باعتبارها أول تقنين رسمي للأحكام الشرعية اتجاهاً عاماً لتقنين وتنظيم الفقه الإسلامي لمواجهة الواقع المتغير من جهة وكرد فعل على حركة الجمود الفقهي من ناحية أخرى والذي أتاح للقوانين الأوروبية العمل في المجتمع الإسلامي^(٣٠).

وفيما يتعلق بنظام التعليم المسئول الأول عن التشكيل المعرفي للإنسان داخل المجتمع، وفي ضوء التغلغل الواضح لحركة التغريب، نجد -وكما

يشير جوستين مكارثي- أن التغيير (الناتج عن التغريب) الأكثر تأثيراً نتج عن النظام التربوي الأوروبي "فكُتب الحساب والمثلثات الضرورية للهندسة العسكرية والمدفعية كانت مكتوبة باللغات الأوروبية، وخاصة الفرنسية لغة القرن التاسع عشر في أوروبا، والتعليمات لتشغيل الآلات وكتيبات التصليح كانت أيضاً باللغات الأوروبية"^(٣١)، "كما بدل السلطان محمود توجهه الألسني للحكومة، فأعطيت مكاتب الحكومة تعليمات بفتح أكثر المدارس نجاحاً، مكتب الترجمة التابع لوزارة الخارجية الذي أسس عام ١٨٣٣م. ولم يخرج هذا المكتب مترجمين فحسب. وإنما ساهم في تدريب الإداريين الذين اكتسبوا توجهات غربية. وفتحت اللغة أمام الإداريين العثمانيين وكبار الرسميين باب الثقافة الأوروبية وبسرعة أصبح خريجو مكتب الترجمة قادة السلطة التنفيذية في الدولة"^(٣٢).

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه وفي ظل الاهتمام بالتعليم العسكري في بدء الاتصال بالغرب لم يتم الالتفات إلى التعليم الديني، فالنظام التعليمي الحديث تركز في مجالين، أحدهما عسكري والآخر مدني هدفه مد الجيش والإدارة بالكوادر اللازمة لهما وفي حدود حاجة الدولة للعمالة في كل قطاع، وكان التعليم العسكري أيسر منالاً في ولايات العراق والشام من التعليم المدني الذي كان القبول فيه يتطلب فرزاً اجتماعياً دقيقاً جعله قاصراً على أبناء الأعيان، بينما ظلت المدارس الدينية الإسلامية تقدم لطلابها الثقافة الدينية التقليدية، اعتماداً على ما كان لديها من أوقاف تدر عليها من أبناء الطبقتين الفقيرة والوسطى، وظلت تلك المدارس - في معظمها - تقدم تعليماً دينياً لم يتأثر بالاتجاهات الإصلاحية الحديثة، وإلى جانب هذين النظامين قام نظام تعليمي ثالث، قدمته مدارس الإرساليات التبشيرية على اختلاف

مذاهبها" (٣٣) .

كما انتشرت المدارس العلمانية التي تخرج أصحاب المهن اللازمة لتلبية احتياجات الجيش الجديد الذي كونه باسم "العساكر المحمدية المنصورة" من ناحية، واحتياجات المجتمع من ناحية أخرى، كما تأسست المدارس الإعدادية (الرشيدية) لتخريج معلمي المدارس الابتدائية، والمدارس الفنية لتنشئة الموظفين، ومدرسة الحربية لتنشئة الضباط وأنشئت المؤسسات التي تهتم بالشئون الصحية والطبية في الدولة (٣٤) .

وأدخلت اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة التركية في المدارس التي يلتحق بها أفراد الأقليات غير المسلمين والأتراك من أبناء الأسر المسيحية. وسرعان ما جرى التصريح بإنشاء مدارس وكنائس أجنبية فرنسية في غالبيتها، وتدار من جانب المبشرين، وظهرت مؤسسات علمية على نسق أوروبي مثل "مجلس

المعارف" الذي قام على غرار الأكاديميات الفرنسية لإعداد الكتب التي ستدرس في الجامعة المزمع تأسيسها، والغرض الأصلي منها إيجاد شكل أكاديمي يحقق اتصالاً بالحياة الفكرية والعلمية الأوروبية. وافتتحت الجامعة وكانت تسمى دار الفنون ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م وسار هذا جنباً إلى جنب مع التعليم الديني الموجود في المدارس والكتاتيب، وهو القاعدة بالنسبة للمناطق الريفية البعيدة عن تأثير المثقفين العثمانيين آنذاك. ومن أهم التغيرات التي أتت بها التنظيمات - أيضاً - استخدام الأقليات في مجال التعليم مما يعد أمراً جديداً في تاريخ الدولة التركية^(٣٥).

وفي ظل السلطان عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦م) بدأ التعليم العام الواسع النطاق لتخريج موظفين، وشملت بنيته: تعليم أولى، مخصص من حيث المبدأ للأطفال اعتباراً من السادسة من العمر؛ مدارس أولية عليا، كليات. وقد

أنشئ الليسيه الأول في جالاتا - سراي عام ١٨٦٨م، وكان يجري تدريس الفرنسية فيه، وقد أصبح بؤرة لتفريغ مثقفين وموظفين، وسرعان ما جرى التصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبية (فرنسية في غالبيتها وتدار من جانب رهبانيات كاثوليكية)، وكان يتردد عليها في آن واحد أفراد من الأقليات وأتراك من الأسر الميسورة الحال. وقد أتيح للبنات، لأول مرة، الحصول على تعليم حديث على النمط الأوروبي^(٣٦). وكذلك أيضاً حدث في عهد السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١م) والذي عرف بتبنيه الكامل لمشروع التغريب حيث تحولت في عهده مؤسسات الثقافة التركية إلى مؤسسات تبشر بالمشروع المعرفي الغربي، وتأسست في عهده في اسطنبول أول جامعة حديثة حيث يحذو تعليم العلوم حذواً أوروبياً، كما أمر بإنشاء أكاديمية العلوم العثمانية (النجومين - أي دانيش) عام

١٨٥٠م. ومن أبرز رموز التغريب ودعاته في تركيا رشيد باشا (١٨٥٨-١٨٠٠م)، إبراهيم شناسي (١٨٢٦-١٨٧١م)، ضيا باشا (١٨٢٥-١٨٨٠م)، نامق كمال (١٨٤٠-١٨٨٨م)، مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٥م)، عبدالله جودت. ثم كان بعد ذلك الحدث الأكبر في تاريخ العالم الإسلامي منذ نشأة دولة المدينة (٦٢٢م) وهو إعلان تفكيك الخلافة العثمانية على يد كمال أتاتورك والتي في ضوئها انقسم العالم الإسلامي إلى قسمين أساسيين تجاه مسألة الإصلاح، الأول اعتمد النمط الأوروبي عن طريق "النقل والاقتباس"، والثاني: اعتمد في توجهاته الإصلاحية على أصالة المجتمع الإسلامي ونموذجه المعرفي المستمد من العقيدة؛ ومن هنا اكتمل شكل الازدواجية المعرفية واتخذت شكلاً إيديولوجياً شقت من خلالها النسق المعرفي الإسلامي إلى نصفين، نصف تبني المشروع الغربي في مبانيه

وأصوله وفروعه ونصف تبني مواجهته.

- أما في مصر وعلى الرغم من وجود حركة فنية أرادت أن تتخطى التراجع والضعف الكائن في دولة الخلافة؛ إلا أنه وبسبب ما واجهه هذه الحركة من عوائق لم يكتب لها النجاح، وتعرض العقل المصري للتغريب مثل باقي دول العالم الإسلامي، فمُنذ الحملة الفرنسية (١٧٩٨م) تعرضت مصر لموجة كبيرة من التغريب بدأت بعلماء ومفكري الحملة الفرنسية الذين جاءوا للتبشير بالفكر والثقافة والقيم الغربية^(٣٧)، ويشير فهمي جدعان إلى أهم أشكال التغريب في مصر وهي:^(٣٨)

أولاً: التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة، أي بمعنى نبذ الشرق والعرب والإسلام والحقاق مباشرة بالمدينة الغربية بكل حسناتها وسيئاتها، وأبرز من مثل هذا الاتجاه "أحمد لطفي السيد وسلامة موسى

وطه حسين ومحمود عزمي" الذين ارتبط التغريب عندهم مفهوم "القومية المصرية" أو "الفرعونية" الضيق المعادى صراحة لكل انتماء عربي وإسلامي وشرقي تاريخي أوديني أو أدبي. ولم يكن العداء للعربية (الفصحى) ومعركة "القلسم والحديث" إلا وجهاً لظاهرة التغريب.

ثانياً: الليبرالية وهى الدعوة إلى تحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة والنظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية متفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص. ومن ارتبط اسمهم بهذه الأفكار "إسماعيل مظهر وطه حسين".

ثالثاً: العلمنة وتبلورت في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على "القانون الوضعي"، وتأسيس الدولة على قواعد "عصرية غربية" ليس للدين الإسلامي أي دور فيه أو بتعبير مشهور "فصل الدين عن الدولة"، ومن ارتبط اسمهم بهذه الاتجاه "علي

عبد الرازق".

ونلاحظ أن الإشكالية المعرفية الكبرى التي واجهت العقل المصري وكانت مصدراً لمعاناته الفكرية تكمن في تلك الازدواجية التي بدأت تتكون مع إيجاد نظامين للتعليم مسئولين عن تشكيل البنية المعرفية للعقل المصري، هما: التعليم المدني - الذي بدأ مع تجربة محمد على - والذي يقوم على اتباع النمط الغربي، والتعليم الديني الذي أصبح يجموده وانسداد روافد الاجتهاد فيه وفشل محاولات إصلاحه بما جعله يشكل عبئاً وليس حلاً للواقع الراهن، وفي ضوء ذلك "بدأت مصر تعرف ذلك الازدواج الخطير بين غمطين من الثقافة: ثقافة دينية تقليدية جامدة، وثقافة علمية غربية متجددة، وكان لهذا أسوأ الآثار والشرور التي عانت منها مصر، فقد فتتت من وحدة الفكر بين أبناء المجتمع وخلقت أخطاراً ثقافياً قل من كانوا يستطيعون عبوره" (٣٩).

ونتيجة لسياسة الابتعاث إلى أوروبا في ضوء غياب التحصين المعرفي من جهة، واستقدام الأوروبيين لاستخدامهم في وضع البرامج الثقافية والتربوية في مصر من جهة أخرى، تكونت في مصر بيئة خصبة للتغريب ظهرت فيها كافة أفكار ودعوات المشروع المعرفي الغربي من الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة، وتحرير المرأة والدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب، والتبشير بسيادة الفلسفة المادية وتبنى نظرية دارون في النشوء والارتقاء (شيلي شميل ١٨٥٠م، وإسماعيل مظهر ١٨٩١م، وسلامة موسى ١٨٨٧م).

كما ظهرت الدعوة إلى الانسلاخ عن قيم الأمة وتراثها والالحاق بأوروبا والسير على خطاها وأخذ كل ما فيها بحلوها ومرها (طه حسين ١٨٨٩م)، والدعوة إلى الحرية والتحرر من القيم الإسلامية، ونشر دعوات تمزيق وحدة الأمة مثل

الوطنية والقومية (أحمد لطفي السيد ١٨٧٢م)، كل ذلك شكل بيئة لترسيخ أفكار التغريب وتوطين مفاهيمه، وكان لذلك تأثيره الواضح على النظام المعرفي والتربوي في مصر، يشير على خليل مصطفى إلى أهم آثار حركة التغريب على الفكر التربوي في مصر فيما يلي^(٤٠):

١- ازدواجية النظام التعليمي بين تعليم ديني وتعليم مدني، فأصبح يعاني من الفصام الاجتماعي والفصام الشخصي.

٢- ترديد أفكار الغرب واعتماد الدراسات التربوية على الفكر الغربي اعتماداً كاملاً، مما كان له من أثر بالغ، فقد أقام التعليم المصري على أساس غربي، وعامل الشخصية المصرية المسلمة على أنها شخصية غربية تماماً.

٣- محاولة إقصاء اللغة العربية، سواء كان ذلك عن طريق إحلال اللغة الإنجليزية مكانها كما حاول "دنلوب"، أو بإضعافها عن طريق

العسكرية" (٤١) .

وعلي الرغم من استقدام مدرسين أجانب لهذه العلوم وانتقاء الطلاب من غير المدارس الدينية والتحول الإداري والقانوني الذي شهدته مدرسة "دار الفنون"؛ إلا أنه لم يعترض أحد من علماء الدين "الروحانيون" وذلك لرغبتهم في إعداد جيش قوي يتم به مواجهة الروس مرة أخرى، إلا أنه لم يتم التعايش مع مدرسة "دار الفنون" من قبل رجال الدين إلا لفترة محدودة انتهت ببدء الدورة الثانية لهذه المدرسة (١٨٥٩م) والتي تأسست فيها مجموعة من الأقسام الدراسية الأخرى تهتم بتشكيل القيم وتتدخل في الثقافة والأخلاق، وهذه الأقسام هي "المسرح والتمثيل"، "النحت والتصوير"، "الموسيقى" (٤٢) . وفي هذه المرحلة بدأ الصراع بين رجال الدين كمدافعين عن التعليم التقليدي (الديني) وما يحمله من قيم وخصائص، وبين فئة "المتغربين"

الدعوة إلى استخدام اللغة العامية، بما يفصل الإنسان المسلم عن عقيدته القرآنية وولائه للإسلام.

٤ - عزلة التربية والتعليم عن المجتمع وقضاياه ومشكلاته الحقيقية.

- وفي إيران كان للحرب الإيرانية الروسية وما تبعها من هزيمة للإيرانيين ومعاهدة تركمان چای (١٨٢٨م) - والتي سنت بموجبها امتيازات كثيرة للأجانب - دوراً كبيراً في التوجه نحو النمط الغربي في وسائل الحرب وفنونها، ولم يعد لدى الإيرانيين من خيار سوى إعداد جيش علي الطراز الحديث فأنشؤوا مدرسة "دار الفنون" في منتصف القرن التاسع عشر (١٨٥١م) - ١٨٦٧ هـ.س) في عهد الدولة القاجارية، وتضمنت في دورتها الأولى "سبعة أقسام" هي: الرياضة والهندسة، والطب والجراحة، والصيدلة، وعلوم المعارف، وثلاثة أقسام أخرى خاصة بـ "العلوم

الذين درسوا في أوروبا هذه العلوم الجديدة وعادوا لتدريسها في مدرسة دار الفنون وما تبعها من مدارس أخرى علي ذات النمط الغربي. فبعد نصف قرن تم إنشاء عدد من المدارس المشابهة، فأنشئت مدرسة الحقوق والعلوم السياسية (١٨٩٩م) ومدة الدراسة فيها (٤) سنوات وتنتمي إلى التعليم العالي، ثم أنشئت في عام (١٩٠٨م) مدرسة الطب ومدة الدراسة فيها (٥) سنوات، كما أنشئت المدرسة العالية للزراعة والحرف المهنية عام (١٩٢٢م) ومدرسة المهندسين عام (١٩٢٦م) والمدرسة البيطرية عام (١٩٣٢م).

ويعتبر الإيرانيون أن افتتاح "دار الفنون" واستقدام معلمين ومناهج ودراسات غربية كان من العوامل المؤثرة والفعالة في انتشار وترويج الفكر الغربي في إيران لاسيما فيما يتصل بمنظومة القيم والثقافة. وقد وصل عدد الخريجين خلال أربع سنوات ١١٠٠ طالب وكان أغلبهم

من أسر معروفة وذات نفوذ كبير وشغل أغلبهم مناصب عليا في الدولة وكانوا في نفس الوقت يسعون لنشر الثقافة الغربية^(٤٣).

ومن النتائج المهمة لإنشاء دار الفنون ما صاحبها من إنشاء دور للنشر والطباعة، وتأسيس الصحف وهو التطور الجديد علي الحياة الثقافية في إيران في ذلك الوقت، علي الرغم من المحاولات السابقة لميرزا صالح الشيرازي في إنشاء الصحف، إلا أنه مع نشأة دار الفنون تأسست دور الطباعة والنشر بصورة أسرع وقد صدرت في البداية ثلاث صحف: الصحيفة العلمية، الصحيفة الرسمية الحكومية، والصحيفة القومية، كما كان لاستقدام مدرسين أجانب دوره في الاتجاه نحو الترجمة وتعلم اللغة الفرنسية، وهي لغة التعليم الأولى في مدرسة دار الفنون ثم تبعتها اللغة الإيطالية والألمانية، كما أصبحت هذه اللغات تدخل ضمن المنهج والمقرر الدراسي للمدرسة وما

تبعها من مدارس أنشئت علي نفس النمط الغربي. هذا بالإضافة إلى دور هؤلاء المعلمين في نشر القيم والثقافة الغربية داخل قاعات الدرس للطلاب الذين لم يتلقوا أي نوع من التعليم الديني، كما أن مدرسة دار الفنون في منهجها ومقرراتها غاب فيها - أيضاً - الدرس الديني.

وفي هذه الأثناء ظهر جيل جديد من المثقفين الإيرانيين الذين تبناوا (الفكر الغربي)، وتمثلوا أفكاره لاسيما ما يتعلق بالنظرة إلى الدين ومهامه ووظائفه في حياة الإنسان لدرجة وصلت إلى معاداة الدين باعتباره أس التخلف كما فعل التنويريون الغربيون مع الدين المسيحي "فقد تأثر الجيل الأول من تيار التنوير الإيراني بروحية معاداة الدين والمؤسسة الدينية التي كانت سائدة في أوروبا. ومن هنا اتخذ هؤلاء موقفاً معادياً من الدين، وتوجهوا نحو الأصول القومية، فقفزوا إلى الوراثة ليتجاوزوا الإسلام

بوصفه مرحلة تاريخية دخيلة من عمر إيران والإيرانيين، ويعودوا إلى تاريخ الأجداد الساسانيين" (٤٤).

وقد ارتبطت المؤسسات التعليمية الحديثة، ومصطلح المستنيرين. بمن يروجون للفكر الغربي وباستعداد الدين واستعباده من حركة النهضة الإيرانية، ومن ذلك ما كتبه جلال أحمد عن هذه الحالة فيما أسماه "درخت وخیانه روشنفکران" (المستنيرون خدمة وخيانة) والمصطلح يشير بوضوح إلى هؤلاء الذين يعملون للغرب ويرجحون أفكاره وينقلونها.

وعلى الرغم من محاولات السلطة الحاكمة منذ إنشاء مدرسة "دار الفنون" إقصاء المعرفة الدينية أو تحويلها إلى معارف ضمن التعليم الحديث "إلا أنه وحسب الإحصاء الرسمي لعام ١٩٦٦م بلغ تعداد رجال الدين العاملين في إيران أكثر من ١٢ ألف شخص، ١٧٤ منهم من العنصر النسائي، وبعد سبع سنوات ارتفع الرقم الأول إلى ١٥

ألف شخص، أما المدارس الدينية فقد وصل تعدادها إلى ٢٩٩ مدرسة تضم حوالي ١٤٠ ألف طالب كان أكثر من ٦ آلاف منهم في مدينة قم وحدها" (٤٥).

وفي عهد الدولة البهلوية (١٩٢٤-١٩٧٩م) يدخل التعليم في إيران مرحلة جديدة، حيث بدأ عهد إنشاء الجامعات، حيث أنشئت جامعة طهران عام (١٣١٣ هـ.ش-١٩٢٤م) والتي مثلت نقطة تحول في تاريخ التعليم في إيران وتم بها تأسيس (٦) كليات هي "كلية علوم المعقول والمنقول"، "كلية العلوم الطبيعية والرياضية"، "كلية الآداب والعلوم التربوية"، "كلية الطب"، "كلية الحقوق والعلوم السياسية"، "الكلية الفنية والمهنية".

وبعد حوالي ٣٠ عاماً من إنشاء جامعة طهران، تم تأسيس المجلس المركزي للجامعات في حوالي عام (١٣٤٤ هـ.ش- ١٩٦٥م) بهدف دراسة وبحث أوضاع الجامعات

ومؤسسات التعليم العالي في إيران، ثم تم تأسيس وزارة العلوم والتعليم العالي عام (١٣٤٦ هـ.ش- ١٩٦٨م) بهدف تحديد وتنظيم أمور الجامعات ومؤسسات البحث العلمي، ثم إنشاء "المجلس المركزي للتعليم"، "مجلس النشر والطبع"، "مجلس التعليم الطبي"، وكل هذه المجالس كانت تابعة لوزارة التعليم العالي. ومع أهمية هذه المؤسسات لحركة النهضة إلا أن إقصاء الدين والمعارف الدينية منها جعلها ترتبط في أذهان الإيرانيين بعملية التغريب؛ فضلاً عن أن الذين يعملون بهذه المؤسسات كان يغلب عليهم الطابع الثقافي والفكري الغربي واستبعاد الدين كما ذكرنا سابقاً.

ولم تتوقف محاولات السلطة في سبيل هذا الإقصاء حيث اتخذ الشاه مجموعة من الإجراءات التي كان من شأنها تقليص المدارس الدينية حتى وصل عدد طلابها في أواخر عهده إلى ٧٨٤ طالباً. ويشير بعض الباحثين

الإيرانيين إلى أن الأهداف الحقيقية لإنشاء الجامعة الإيرانية تتحدد في "توفير الكوادر الفنية والتخصصية التي تسد احتياجات الجهاز الحكومي في الدولة بالإضافة إلى النواحي العسكرية والصناعية، وذلك من خلال تأسيس أقسام دراسية وتخصصية توفر القوة الإنسانية المدربة في هذه الميادين والتي لم تكن موجودة في الحوزة العلمية أو نسق التعلم الديني الحوزوي" (٤٦).

ويذكر صديق أن الهدف الأصلي من تأسيس الجامعة هو "تخريج نخبة بيروقراطية حكومية لسد احتياجات الجهاز الإداري المستحدث من قبل رضا شاه بهلوي والذي نقله من أوروبا" (٤٧)، أما سلطان نوزداد فيرى أن جامعة طهران أنشئت بغرض "الترويج للقيم والثقافة الغربية وإقصاء كل ما هو مقدس وديني في المجتمع الإيراني" (٤٨).

وقد قابلت الجامعة التعليم الديني (الحوزة) ليس فقط في النسق والنظام

التعليمي وشروطه وطريقته الجديدة؛ بل أيضاً من حيث الاتجاه الفكري، فما لبثت الثقافة الغربية وبالتحديد الماركسية من التغلغل في الوسط الجامعي بجميع عناصره: الأساتذة، المقررات والمناهج العلمية، الطلاب حتى إن بعض الإحصاءات تشير إلى "أن أكثر من ٨٠% من طلاب الجامعة الإيرانية في الفترة من (١٩٤١ - ١٩٥٣) كانوا ينتمون فعلياً إلى حزب توده الشيوعي" (٤٩).

ويشير جلال آل أحمد في كتابه "نزعة التغريب" إلى دور الجامعة الإيرانية في الترويج للفكرة الغربية وخدمة مصالح الشاه فيقول: "... أما الجامعة الوطنية فهي حانوت المستنيرين المتغربين العائدين من الخارج.. وقد دعاهم لافتتاح هذا الحانوت الخاص، كثرة ما شاهدوه وسمعوه من ترهات التقاليد المتحجرة في جامعة طهران. فلم يأنفوا من التوسل بمسؤولين من هذا النوع لتأسيس هذه الجامعة... أما جامعة

طهران والتي من المفروض أن تكون مركزاً ضخماً للأبحاث العلمية والدراسات المعمقة.. فنجد الفروع الجامعية الخاصة بالتقنية والصناعة والميكانيكا (كليات العلوم الصناعية) لا تخرج في النهاية سوى حرفيين جديدين للصناعات الغربية، ولا أثر فيها للبحوث العلمية الحديثة، أو الاكتشافات والاختراعات، ولا حلول للمشكلات القائمة، ولا أي شيء آخر ليس ثم سوى مصلحي ومشغلي المكائن والصناعات الغربية" (٥٠).

وقد حاول رضا خان (١٨٧٨- ١٩٤٤م) إنشاء بديل في الجامعة الإيرانية للتعليم الديني في الحوزة، فأسس كلية "المعقول والمنقول" بهدف تربية جيل جديد من رجال الدين علي العلوم الحديثة، بما يمكنه من مزاحمة رجال الدين في الحوزة.

كان استبداد رضا خان واعتداده القومي إذناً بولادة جيل جديد من القوميين يعتقدون أن سر تقدم

الغرب يكمن في تطور مؤسساته السياسية، وبالتالي يقتضي اللحاق به تأسيس دولة مركزية قوية تقوم على أساس ثقافة سياسية جديدة مقبسة من الغرب المتقدم. ومن هنا استندت دعوة رضا خان على ركيزتين، هما: الحداثة، والقومية... وقد حظيت سياسة رضا خان في مواجهة علماء الحوزة ومحاربة التقاليد والقيم الإسلامية بتأييد كل من الاتحاد السوفيتي وبريطانيا، وقد كان مدافعاً صريحاً بل ومؤيداً لكل من يهاجم الحوزة وعلماء الدين في منشوراته أو صحافته (٥١).

ولم يستطع رضا خان استبدال ثقافة المجتمع الإيراني بثقافة جديدة بالكامل، ولكنه على الرغم من ذلك استطاع إحداث "ازدواجية ثقافية"، أو على الأقل أوجد أرضيتها المؤسسة لها، وذلك من خلال مجموعة من الإجراءات التي اعتمدها ومنها "أمره بنزع حجاب النساء، اعتدائه على الحوزة وعلماء الدين، إحيائه لتاريخ

إيران ما قبل الإسلام، تأسيسه لنظام قضائي جديد مستقل عن المحاكم الشرعية التقليدية، تأسيسه لنظام تعليمي جديد، إقراره لقوانين جديدة، إقراره للمركزية السياسية، وغير ذلك من الإجراءات التي كانت تهدف في روحها إلى مواجهة الحوزة والمؤسسة الدينية، ومن جهة مصدرها كانت مستوحاة من تجربة أتاتورك في تركيا" (٥٢).

كما ظهرت النزعة التغريبية في التعليم في عهد الشاه رضا خان في البعثات التعليمية التي كان يرسلها الشاه إلى أوروبا ثم توفير مناصب لهؤلاء الطلاب في المؤسسة التعليمية، "كما حاول الشاه بمحاكمة النزعة الدينية في إيران والتي كانت تقودها مدارس الحوزة العلمية، وفرض الملابس العصرية علي رجال الدين لا سيما القبة البهلوية، وحظر لباس رجال الدين إلا بعد الحصول علي إذن رسمي بذلك، وألغي بعض المناسبات الدينية وأصبح الذهاب إلى

الحج بتصريح خاص، وقلص عدد المدارس الدينية، واتهم رجال الدين بالتخلف والخرافة" (٥٣)، ومن مظاهر التغريب - أيضاً - "صدور مرسوم ملكي في ٧ يناير ١٩٣٥ بتحريم الحجاب علي المرأة في إيران وحظره علي التلميذات والمعلمات في أثناء الدرس" (٥٤).

واتجه الشاه -أيضاً- إلى تبني النزعة القومية في التعليم من خلال القيام بعملية "تفريس التعليم"، وذلك عن طريق "فرض اللغة الفارسية علي جميع المدارس الموجودة في إيران - حتى التي يقطن غالبيتها عرب- كما أصبح لحزب النهضة القومي في إيران دوراً مهماً في وضع المناهج والمقررات الدراسية، ونشر الأفكار القومية عند الناشئة في مراحل التعليم المختلفة" (٥٥)، "وترجيح العنصرية القومية علي الديانة الإسلامية في تعريف الهوية الوطنية الإيرانية في التاريخ ماضياً وحاضراً، وإعطاء الأهمية القصوى لإيران "القديمة"

ومدح الأفكار والأهداف المسيطرة في تلك الفترة، من دون ذكر السليبيات والمفاسد السياسية والاجتماعية لها^(٥٦).

وفي عام ١٩٧٦م تحدي الشاه رجال الدين وقام بتغيير التقويم الإسلامي الرسمي الذي كان يبدأ من هجرة النبي من مكة إلى المدينة إلى ولادة الإمبراطورية الأخمينية قبل ألفين وخمسمائة سنة" كانت لدي الشاه رغبة في الرجوع إلى ما قبل الإسلام، وأراد أن يلتحق بنسب قورش - مؤسس هذه الإمبراطورية - لكي يخفف من الطابع الإسلامي للشعب الإيراني"^(٥٧)، وكان هدف الشاه من هذه السياسات "ربط إيران بالحضارة الغربية وبالنظام العلماني الذي كان بالضرورة علي حساب سلطة رجال الدين"^(٥٨).

نخلص من هذا المشهد إلى أن محاولات التغريب أرادت أن تنفذ إلى تصورات العقل المسلم ونظامه

القيمي، وأنها حاولت اختراق بناء الثقافة الإسلامية وحصنها، وقد أحدث ذلك مجموعة من الخروقات في البناء المعرفي الإسلامي، كان أبرزها تلك الازدواجية المعرفية التي أحدثت انقساماً في العقل المسلم لم يلتئم بعد، وشقت نظامه المعرفي ونسقه الفكري إلى نصفين أطلقت على أحدهما ديني، والآخر دنيوي، وابتدعت - محاولات التغريب - صراعاً لم يكن له وجود في الواقع الإسلامي وحضارته: بين الدين والحياة، والدين والتقدم، والدين والعلم.

ومن ثم جاءت هذه الدراسة لإلقاء الضوء على بعض الجهود التي حاولت القضاء على مكونات هذا الصراع، والتأكيد على العناصر المعرفية للحضارة الإسلامية في تكاملها وانسجامها في ضوء النموذج المعرفي التوحيدي.

المبحث الثاني

التصور الفكري للأزمة الحضارية

أولاً: مصطفى صبري "شيخ الإسلام" (١٨٦٩ - ١٩٥٤)^(*)

ينطلق "مصطفى صبري" في بناء رؤيته المعرفية للإصلاح من تحديد دقيق للعوامل التي أدت إلى الأزمة التي تعيشها الأمة الإسلامية آنذاك، ويشير "مصطفى صبري" في هذا الصدد إلى عدة محاور:

المحور الأول: تقليد الغرب وما تبعه من انتشار واسع لحركة وتيار التغريب بين "المجددون المسلمون" وكتب فيه مؤلفه "ديني - مجددر"، "مجددو الدين".

والمحور الثاني: الفساد الأخلاقي والتربوي والعلمي.

والثالث: محور فصل الدين عن السياسة.

ويذكر في هذا الصدد قوله "السبب الحقيقي لتأخر المسلمين منذ زمان: فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم

بالقدر وقوة جهلهم... ومن جملة الأسباب عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيتدخل بعلوم من لا صلة له بها ولا يتركها لعلمائها ولا سيما العلوم الدينية، التي أصبح حماها عرضة للناس يدخله من يشاء ويركض برجله في طوله وعرضه من غير حاجة إلى استئصال له وقضاء عمر في دراسته، في حين أن الغرب آمن بنظام التخصص وأسس بنيان رقيه عليه ومن لم ييال بهذا النظام ووطئ نفسه ولا يضع حداً لما يقع فيه من الأخطاء"^(٥٩).

ويذكر أن خطته الإصلاحية ترمى إلى إصلاح الجانب الثقافي والمعرفي، وذلك لأن الخلل في هذا الجانب جعل العقل المسلم يرتبط بعقل الغرب وتصوراته ومفاهيمه، ومن ثم فخطته تتحدد في العمل على "الانصراف عن تقليد الغربيين الذي دب ديبه وهبت عاصفته ثم رست ورسخت في أدمغة كتابنا العصريين وبعض علماء الدين... وأيضاً نترك

على كل ما تحتاج إليه الدولة والأمة من القوانين فهو مستغن بنفسه عن غيره لا يدانيه في هذه الخصلة أي ملة" (٦١) .

ثانياً: محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) (٦٢)

رغم الظهور الواضح للغرب في الإنتاج الفكري لـ "محمد عبده" كما في (الإسلام بين العلم والمدنية) والذي تضمن ردوداً مثلت الأركان الأساسية في مشروعه الإصلاحية، و(الإسلام والنصرانية) والذي تضمن - أيضاً - تفصيلاً لتكوينات عقلية عصر النهضة الأوروبية. وقد مثلت هذه - أيضاً - تفصيلاً لمقارنة الأصول المعرفية التي يقوم عليها كل من النموذج المعرفي الإسلامي، والنموذج المعرفي الغربي... رغم كل ذلك إلا أن "محمد عبده" لم يجعل من الغرب "مطية" يضع عليها أسباب التراجع والتخلف للأمة. اتجه "محمد عبده" إلى البحث في

التقليد في العقلية الدينية وتقدير صلتها بالعلم في معناه الصحيح، فنملك استقلالنا في العقيدة التي هي أساس الأعمال الصالحة والتي يتقدم استقلالها على الاستقلال السياسي للأمم الإسلامية، والمسلم المتعلم إنما يكون مسلماً متعلماً بالاستقلال في العقيدة الدينية، ولا يجوز للمسلم المتعلم تقليد غيره من المسلمين في العقيدة فما ظنك بتقليد غير المسلمين" (٦٠) .

ومن ناحية أخرى فإن فصل الدين عن الدولة أنقص من الإسلام جزءاً من طبيعته الاجتماعية والسياسية وهو ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان، "فإن فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام من غيره من الأديان لكون الإسلام لا ينحصر في العبادات بل يعم نظره المعاملات والعقوبات وكل ما يدخل في اختصاص المحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ، فهو عبادة وشريعة وتنفيذ ودفاع... فالإسلام ينطوي

الذات المسلمة وما وراءها، وتكويناتها محاولاً ليس فقط التعرف علي أسباب أزمتها؛ بل أيضاً إدراك نوافذ إصلاحها. وكان "الدين" هو العامل المشترك في الوجهين السابقين (الأزمة والإصلاح). وبالتحديد الموقف من "الدين" ومكانته ووظيفته المعرفية في العقل المسلم وطرائق فهمه ومنهجية تناوله "فالدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به علي أثر من آثار الله، أو يكشف به سراً من أسرارهِ في خليقته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد. فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريجهِ، ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير التدرج" (٦٣).

إن توقف "الدين" عن وظيفته كان بسبب "جمود" العقل المسلم،

و"الجمود" هو الذي رآه "محمد عبده" تفسيراً "داخلياً" و"ذاتياً" لحالة التراجع والتقهقر الحضاري للأمم، و"الجمود" في اللغة ضد: الحركة، والتدفق، والخصب، والنماء، والجد (٦٤).

ويقصد "محمد عبده" بجمود العقل هنا: أن العقل المسلم قد توقف وثبت في مكانه ولم يُعد قادراً علي الحركة والتدفق الفكري بما أفقده النماء والخصب المنتظر الناتج عن إعمال العقل في النظر في دينه ومتطلبات معاشه. وغياب "حركة العقل" أنتجت هذا "الجمود" الذي هيمن علي الحياة الفكرية والاجتماعية للمسلمين فأصابها "السكون" و"اللا فعل" و"اللا عمل".

وقد صنف "محمد عبده" - بعد إجمال - المجالات التي أصابها الجمود في المشهد الإسلامي. ومنها: "الجمود في اللغة" أو ما يمكن وصفه بالأزمة اللغوية المعرفية، فاللغة ليست فقط

أداة تعبير ولكنها - أيضاً - وعاء تفكير، ويرى علماء اجتماع اللغة أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين حالة اللغة وحال المجتمع "فاللغة ظاهرة اجتماعية ترتبط بناها ارتباطاً وثيقاً بالفكر السائد في مجتمع معين، وهو ما يؤكد افتراض العلاقة الطردية بين التخلف في مجال اللغة والتخلف الحضاري" (٦٥).

ولهذا نعى "محمد عبده" غياب التطوير عن اللغة وإهمال البحث فيها، وطالب بالارتقاء بها لتحقيق مواءمتها للعصر، حيث إن لكل عصر لغته وهذا ما لم تعتد به الأجيال اللاحقة من أهلها. ... وهكذا كل متأخر يقصر فهمه علي النظر في كلام من يليه وهو غير مبال بسلفه الأول؛ بل ولا بما كان يحفُّ بالقول من أحوال الزمان، فهو لا ينظر إلا للفظ وما يعطيه، فتسقط منزلته في تحصيل اللغة بمقدار بُعده عن أهلها حتى وصل حال الناس إلي ما نراهم عليه اليوم: جعلوا دروس

اللغة لفهم عبارة بعض المؤلفين في النحو وفنون البلاغة، وإن لم يصلوا منها إلي غاية في فهم ما وراءها فدرست علوم الأولين وبادت بضاعتهم" (٦٦).

كما نبه "محمد عبده" إلي غلق باب الاجتهاد وغياب "العقل المسلم" عن النظر والاستنباط في مصادر التشريع (القرآن والسنة) والركون، بل والانكفاء والتسليم الكامل لفقه أدي دوره في سياقات اجتماعية مختلفة أنشئ من أجلها وليس من أجلنا نحن، ومن ثم فإن وقوع "العقل المسلم" في أسر "الماضي الفقهي" وفي "كهفه" أدي إلي انحسار الشريعة، وفقدان الثقة بما والتماس الحق في غيرها، وسمى ذلك "الجمود في الشريعة".

هذا الجمود في فهم أحكام الشريعة جر إلي عُسر حمل الناس علي قبولها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاماً سمحاً تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن

أهلها حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها^(٦٧).

ويرفض "محمد عبده" هيمنة التقليد المذهبي للآراء الفقهية، التي نتجت في زمن مختلف وفي مكان مختلف عن الأوضاع المعاصرة والوقوف عليها، هذه الآراء التي بلغت حد التقديس عند الفقهاء المحدثين الذين يصرون على "الوقوف عند عبارات المصنفين علي تباينها واختلافها واضطراب الآراء فيها"^(٦٨).

ويعد "الجمود الفقهي" أكثر أشكال الأزمة الحضارية خطورة، وذلك لأنه يؤدي إلى "الانفصال" المزدوج، الأول: انفصال المسلم عن عقيدته التي يري فيها ضعفاً لحل مشكلاته الحيوية المعاصرة والمعاشة واللجوء إلى غيرها للحصول على هذا "الحل" أو "الحق"،

والثاني: الانفصال عن الواقع المعاش والتخلف عنه لصالح واقع آخر يبعد عنه عشرات القرون؛ لذا فإن "محمد عبده" يري ضرورة الفصل بين الوحي والتراث البشري من ناحية الارتباط بالعبادة والتقديس، "لابد من التفريق بين التراث البشري، والوحي الإلهي الذي كان مصدر نشوء وانطلاق هذا التراث في فترة التكوين"^(٦٩).

ومن مظاهر الأزمة الحضارية- أيضاً- "الأزمة التربوية"، فقد أشار "محمد عبده" إلى "الجمود في التعليم" الذي أنشأ لنا أنماطاً متعددة من التعليم: الديني، والمدني، والأجنبي، وكل من هذه الأنماط قد أضر الأمة إما في عقيدتها أو معارفها وعلومها أو في شخصيتها وطريقة تفكيرها. ثم أشار إلى حالة "الأمة" التي رأى في تفرقها وتمزقها أكبر جنايات "الجمود" عليها، ذلك الجمود الناتج عن عاملين: الأول: التمهيد الذي فرق الأمة ومزق أواصر وحدتها

ويقول في ذلك "وأعظم ما في هذه الجناية - أي الحمود علي الاجتماع الإسلامي - جناية التفريق وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين" (٧٠). أما العامل الثاني فهو انفصال شرط "الأعلمية" و"الفقاهة" في الدين عن الرياسة السياسية "... كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية صحيح المزاج، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام بين أجزائه، فتداعت للتناثر والانحلال وكاد كل جزء يكون علي حدة وتضمحل هيئة الجسم. وبدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وبقا قنع الخلفاء باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم" (٧١).

كما حَمَلَ "محمد عبده" علي الحكام ودورهم في الأزمة الحضارية

التي تعيشها الأمة وذلك بقدرتهم علي إخراجها من الحالة التي هي فيها، لما لهم من سلطة وحكم وتأثير وقدرة، إلا أن عدم قدرتهم علي "الفهم" الحقيقي لدورهم ودور "الحكومة" في حياة المجتمع أدي إلي مشاركتهم في حدوث هذه الأزمة وكانوا سبباً لها. ويقول في هذا الصدد "أما الحكام - وقد كانوا أقدر الناس على انتشارل الأمة مما سقطت فيه من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النفوس لخشونة سلطاتهم، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يرعون في ذلك عدلاً، ولا يستشيرون كتاباً، ولا يتبعون سنة، حتى أفسدوا الأخلاق كافة بما حملوها علي النفاق والكذب والغش والافتداء بهم في الظلم وما يتبع ذلك من الخصال التي ما فشت في أمة إلا حل بها العذاب" (٧٢).

ثالثاً: على شريعتي (١٩٣٣-
١٩٧٧م)^(٧٣)

الأزمة عند شريعتي أزمتان: أزمة أمة وأزمة مذهب، إلا أن تشابك الأسباب وتداخل العوامل التي أدت إلى الأزمتين لا يساعد على تحقيق الانفصال بينهما في كتابات وفكر شريعتي، فهو تارة ينتقل من الأمة إلى المذهب وأخرى من المذهب إلى الأمة، في حال اتصال وجدل صاعد وهابط للبحث في عناصر الأزمة وتحديداتها وإدراك مظاهرها، مؤكداً على وحدة الأزمة للذات المسلمة وعابراً بفكره من مذهبه إلى أمته.

يرى شريعتي أن هناك عاملان للأزمة: أحدهما خارجي، يتمثل في الغرب الرأسمالي الذي يستهدف في برنامجه الشرق كله بهدف تحويله من حيث الشكل والمظهر إلى النمط الثقافي الغربي بيث - بحسب شريعتي - "الروح المادية الحقيرة" و"فلسفة أصالة الاستهلاك" وذلك من خلال تسخير كافة وسائله وإمكاناته المادية

والفكرية والنفسية، "من قوة العلم والفلسفة والتقنية والفن والأدب، وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس وسلاح الحرب والسلام والسياسة، وذلك بهدف تنازل الأمم كلها عن أصالتها وخصائصها المعنوية والتاريخية والدينية والقومية التي تشكل شخصيتها واستقلالها"^(٧٤).

التهديد الذي ينبه عليه شريعتي وبني عليه هاجسه الحضاري هو رغبة الغرب في سحق الهوية والثقافة وتحقيق الهيمنة الكاملة، وقولبة الإنسان غير الغربي في صورة غربية، وتحطيم كل حصون الاستقلال والتميز الحضاري "بحيث تصبح البشرية كلها في قالب واحد مفروض عليها... ذوى طابع واحد وروح واحدة وحاجة واحدة وأسلوب حياة واحد وقناعة وفكر واحد، ويصيرون مستهلكين متشابهين في ظل النظام القاروني العالمي"^(٧٥).

أما العامل الآخر فهو داخلي

ورآه شريعتي بأنه الأكثر خطورة في أزمنا الحضارية لأن العدو الداخلي - الذى يكون من نفس الدين - يكون أكثر تأثيراً وامتداداً، للإسلام لم يهزم في معركة خارجية ولكنه هزم داخلياً، فالداخل بقصد أو بدون قصد عن علم أو جهل كان يحقق أهداف الغرب في إضعاف الأمة وسحق هويتها، وأبرز عدو داخلي من أسماهم شريعتي بـ "أشباه المثقفين" أو "المثقف المزيف"، فالاستعمار احتاج إلى فئة تقوم بدور المثقفين في المجتمع المسلم تبني الرؤية الغربية ومنهجها المادي دون أن تدرك حقيقتها أو غايتها "... وكان دور أشباه المثقفين - الذين ارتدوا ملابس المثقفين ومساحيقهم وأقنعتهم وموسيقاهم وأدوارهم وأطوارهم وأقنعتهم وبيانهم - أكثر يسراً، فقد كان دورهم هو إشاعة الأفكار الأوروبية المنتقاة والعقائد الإفرنجية، وترويج أسلوب الحياة والعلاقات الاجتماعية والأخلاق والسلوك

الغربي، وتغيير خيرة أبناء الجيل الشاب والمتعلم في المجتمعات غير الأوروبية إلى أشباه الأوروبيين، داخل المجتمع، وذلك من أجل إيجاد قاعدة نفوذ ودخول وجسر اتصال وتفاهم مع الغربي، وبالتالي التسخير الثقافي والسياسي والاقتصادي لقلاع "التعصب" المحكمة!.. هذه هي حركة التشبه الاستعمارية التي قامت تحت أسماء كاذبة كالتيققدم والتطور والثقافة، وبدأت بأول شرط للتمدن والتشبه الأوروبي المتقدم وصاحب الفكر العلمي الحديد وهو: الثورة على التاريخ والثقافة وكل الأصول وبصورة خاصة إلغاء كل القيم الفنية والتقليدية والأخلاقية للتشبه، وكانت أول خطوة على هذا الطريق محاربة الإيمان الديني ونشر نوع من عدم التعصب المطلق، وأعلنت هذه الحركة أن العلوم الحديثة قد جعلت الدين في أوروبا نوعاً من الخرافة" (٧٦).

وهنا يستدعي شريعتي البعد

الحضاري لحديث النبي ﷺ: "من تشبه
 بقوم فهو منهم" وعمقه الاجتماعي،
 "فهذا - أي المتشبه - هو نفسه في
 معناه ولفظه ما يسميه علماء
 الاجتماع وخاصة المفكرون المعادون
 للاستعمار، ويقسم المستعمر الأوروبي
 الأمة المستعمرة إلى جناحين وصفين
 اجتماعيين وثقافيين متضادين في
 الفكر والروح والحياة هما: الأهالي
 الأصليون أي جماهير الشعب الذين
 يقولون كما كانوا وهم الذين تصفهم
 بالقدم أو التدين وغير ذلك،
 والمتشبهون، أي المتشبهون بالأوروبيين،
 وهم الذين نسميهم بالمتجسدين
 والمعاصرين والمتفرنجين؛ بل ونطلق
 عليهم المثقفين والمرأة المعاصرة والرجل
 المعاصر" (٧٧). ويصف شريعتي هذا
 المعنى للمثقفين بأنه معنى مزيف يعلي
 من قيمة المتغرب بإطلاق لقب
 "المثقف" عليه، بينما شريعتي يطلق
 عليه اسم "المتشبه" الذي ليس له
 جذور أو أصل أو هوية أو تميز "إنه
 ليس أوروبياً ولا آسيوياً ولا إفريقيّاً،

لا غربياً ولا شرقياً، لا متقدماً ولا
 متجسداً؛ بل هو لا شيء" (٧٨).
 والطرف الداخلي الآخر لهؤلاء
 المتغربين، هم "الروحانيون المزيفون"
 الذين يقومون بدور تمثيلي آخر وإن
 بدا متناقضاً إلا أنه يتكامل ويتحد
 ويتجه إلى نفس المقصد في إضعاف
 الأمة واستسلامها وتراجعها
 الحضاري والثقافي... وفي نفس
 الوقت وعلى نفس خشبة المسرح
 وفي عرض مقابل يوجد ممثلون
 آخرون ذوو شكل متناقض يؤدون
 عرضاً معاكساً، الوجوه هنا جميعها
 وجوه القديسين ورجال الدين،
 وحديثهم يدور عن الله واليوم الآخر
 والجنة والنار والثواب والعقاب
 والوحي والنبوة والقرآن والإمامة
 والولاية والتقوى والروحانية والمعنوية
 والأخلاق والزهد والرياضة الروحية،
 والإعراض عن الدنيا والزخارف
 المادية!! إن دور هؤلاء أكثر صعوبة
 وتعقيداً، إنه دور ديالكينكي!! إن
 على هؤلاء الفنانين أن يقضوا على

الدين بجانب ترويجه والدعاية له!! ويخفون حقائق الدين وفكر رواده وكتابه ويمنعون العقول من معرفة ذلك من خلال تعظيم الشعائر الدينية العظيمة وتقديس الكتاب السماوي والتبرك به^(٧٩).

وعند شريعتي يؤدي هذان الطرفان "أشباه المثقفين" و"الروحانيون المزيفون" وما يدور بينهما من "حرب مصطنعة" في النهاية نفس الدور في تغييب الوعي الحضاري للأمة وتزييفه، الأمر الذي أوجد قطيعة معرفية واجتماعية بين المسلم وحقيقة دينه ومنابع فكره ومباني عقيدته. وهذه هي حقيقة الأزمة كما يراها شريعتي وهي تغييب الوعي على يد "المتغرب" و"المتشبه" من ناحية، و"المتجهل الديني" من ناحية أخرى، وهو ما أوجد صراعاً مزيفاً داخل الأمة بين "...العامي والعالم المعاصر، والجامعي ورجل السوق، والشيخ والشاب، والمتعلم القديم والجديد،

والعالم الديني وغير الديني، وشغل بالالخصومة ساعدي الجسد الواحد وجناحي الطائر الواحد، في مواجهة الخصم اليقظ والمهاجم المحتال والقوى، وشغلنا بحرب التقدم والتطور، وبالتعصب الجاهل شبه الديني، وبالتعصب الأكثر جهلاً ضد الدين وطرح مسائل فرعية وذهنية وانحرافية من أجل التغاضي عن الواقعيات العينية والآلام الواقعية التي تتعلق بإيماننا ومجتمعنا ومصيرنا الحالي والمستقبلي، وشغل مثقفينا الجدد باسم الثقافة ومثقفينا القدامى باسم القضايا الدينية بطريقة أخرى^(٨٠).

ويحدد شريعتي الميادين التي أثر فيها التغريب وأعدائه من الداخل بشكل واضح وهي ميادين الأفكار، والعقائد، والسلوك وذلك "بفعل الاستبداد السياسي والديني والنظم الطبقية والثقافات الأجنبية والعملاء الداخليين والمتعصبين الجهلة وخطط الاستعمار في أفكارنا وعقائدنا وعاداتنا وعلاقاتنا الاجتماعية ورؤيتنا

الفكرية ونهجنا الأخلاقي والتربوي الإسلامي" (٨١).

ويصور شريعتي حالة "الجمود الديني" في عدم قدرة "الدين" على القيام بدوره بفاعلية في المجتمع وذلك لأن وسائله "الروحانيين" يقدمونه بصورة قديم حقيقته، ومن ثم يبدو أن هناك دينان يتصارعان الدين المزيف والدين الحقيقي. أو كما يقول شريعتي: "إن الدين بهذه الطريقة التي يدعون إليها غالباً في المجتمع يكون عامل شلل للعقل، وحشواً للأذهان وانحطاطاً للإرادة وأساساً وتشاؤماً اجتماعياً وإصلاحياً وتوجيه الوضع والتسليم والتحمل وتقوية عبادة الأوهام والخرافات، وتعود على تكرار المكررات غير المعقولة والأعمال والعادات غير المفهومة، وإثارة الخوف والضعف الذي لا أساس له، وانشغالاً بأصدقاء وأعداء لا وجود لهم أو مجهولين، والخلاصة يكون عامل الانشغال بما ليس موجوداً أو ما ليس لازماً، وغفلة

عما هو موجود وضروري، وبالتالي يكون هو الدين الذي يستفيد منه ثلاثة أشخاص فقط هم.. فرعون وقارون وبلعم باعورا.. أما الشخص الوحيد الذي يصبح ضحية له فهو: الناس!!" (٨٢).

تشير شريعتي إلى مظهر آخر من مظاهر الأزمة الحضارية وهو الازدواجية المعرفية والثقافية التي تعيش فيها الأمة نتيجة اختراق العقل المسلم ومحاولة تشويه نسقه المعرفي التوحيدي فيذكر "إن جامعتنا ولدت ونمت غريبة وبعيدة عن المراكز التعليمية القديمة والموجودة، بل وعلى الرغم منها، ولم تكن ثقافتنا الجديدة متواجدة في إكمال أو استمرار الثقافة القديمة أو في مسيرة تطورها، لقد كانت ظاهرة أعطت ظهرها لثقافتنا واتجهت إلى الغرب، وهذا ما جعلهما يعيشان بعيداً عن بعضهما، وجعل جامعتنا وكأنها مؤسسات تعليمية أوروبية أقيمت حديثاً في إحدى بلاد أفريقيا أو أمريكا

اللاتينية، وفوق أرض بكر لا تاريخ لها. إن أحداً لا يحس بأن هذه الجامعات تراث ما لا يقل عن ألف سنة من التجارب المتصلة للجامعات، وبقيت مراكزنا للعلوم القديمة منغلقة على نفسها ولم تفتح نافذة أمام الرياح الفكرية والعلمية الجديدة، حيث لا يشعر أحد مطلقاً بأنها تجاوزت الجامعات الحديثة على مدى نصف قرن وإن الغرب جاء من كل صوب حتى اقترب من وراء الجدران القديمة للمدرسة، وقد ترك هذا البعد وهذه الغربة أثراً عميقاً على التربية الثقافية والشكل الاجتماعي لجماعة المثقفين وشجع ذلك على تكوين اتجاهين علميين وفكرين غريبيين ومتضادين في مجتمعنا وانحصار كل مجموعة داخل حدودها الثقافية ونظرتها الخاصة بها" (٨٣).

أما أزمة المذهب عند شريعتي - فتتمثل في حالة الجمود والتقليد التي أصابت العقل الشيعي عقب اختفاء الإمام الثاني عشر، وتدشين الروايات

التي تحرم الاجتهاد وتذم العقل (٨٤) ودوره في النص الديني، ثم دخول المجتمع الشيعي إلى مرحلة جديدة هي "التقية والانتظار"، وما تبعها من تحريم العمل السياسي، وإقامة الدولة؛ بل تحريم أداء بعض الفروض كصلاة الجمعة وزكاة الخمس، وغرس الاستكانة والجمود في الحياة الاجتماعية، هذا بالإضافة إلى الدور السلبي الذي قامت به الدولة الصفوية (٩٠٥-١٥٠٠م).

وقد شن شريعتي هجوماً كبيراً على الدولة الصفوية متهماً إياها بتحريف التشيع، وتكريس حالة الجمود والركون التي أصابت العقل الشيعي لتحقيق أهداف سياسية وأكد أن الدولة الصفوية - نتيجة لارتباطها بأوروبا وتحالفها معها للقضاء على الدولة العثمانية - جعلت التشيع في إيران مثل المسيحية في أوروبا يجعله نوعاً من التحذير الدائم للعقل وتحويل منهجه الثوري إلى طقوس وممارسات يتم فيها تفرغ

الشحنة النفسية والثورية بعيداً عن الهدف الأساسي، وخلق وابتداع الأساطير لتعظيم الأئمة خلقاً ومكانة، والاضطرار في ذلك أو استباحة تخوير تفسير الآيات القرآنية لصالح هذه الخرافات.

إن ما تم التركيز عليه في الحقبة الصفوية هو الشكل الظاهري لتلك الطقوس - فعملت الصفوية ما بوسعها من أجل تكريس هذه الطقوس وتوسيعها ومن ثم سعت إلى توظيفها لأهداف سياسية تضليلية تصب في صالح أغراضها الحكومية بعيداً عن التعريف بالإسلام وتربية الناس على مفاهيمه السامية... من هنا كانت بداية الانحراف للمسار الشيعي... واتخذ التشيع منحى آخر، وانسلخ عن المنحى الثوري الذي كان يعتبر من أبرز معالم هويته^(٨٥).

ومن الجدير بالذكر أن شريعتي قسم التشيع إلى صنفين رئيسين هما التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وذلك في ضوء المضامين والأهداف

التي يسعى كل منهما لتحقيقها، ويرى أنهما لا يرتبطان بفترة زمنية أو جغرافيا مكانية؛ ولكن يرتبطان بفهم حقيقة التشيع، وهما على طريقي نقيض، الأول "العلوي" معبر عن حقيقة التشيع وجوهره وأصالة فكرته في أي زمان ومكان، والثاني "الصفوي" معبر عن انحراف التشيع وتحريفاته في كل زمان ومكان.

وينطلق شريعتي في رؤيته الإصلاحية من نفس العامل الذي استغله "المنافقون" لتخدير الناس بالكذب والجهالة، وهو الدين، ولكنه هنا "دين المسؤولية" و"دين الوعي" في مقابل "دين الاستحمار"، فالدين عنده هو المولد الذاتي لإمكانات الوعي والمقاومة والثورة، وهو المحرك الأساسي نحو التغيير بما يثبته في الناس من دافعية وأمل في تغيير الأوضاع المقلوبة وتصحيح الانحرافات التاريخية والفكرية، والدين جملة عند شريعتي هو الفاعل الحيوي الحضاري. إن عامل الإعجاز الذي يمكنه محو

دين التخدير والجهل والفقير والاستسلام من أعماق الروح ومن صلب الحياة هو (الدين) الدين والدين فقط. وهذه هي الكلمة العجيبة التي نراها خلال حياة البشر والتي تمت وتحي في نفس الوقت وتنوم وتوقظ، وتقيّد بقيود العبودية وتحفظ وترعى في هدوء وتعب الحرية وتعلم التمرد... وتاريخ البشر كله عبارة عن حكاية جهاد دين ضد الأديان وليس الدين ضد من لا دين له^(٨٦).

المبحث الثالث

منهجية الإصلاح المعرفي

أولاً: مصطفى صبري

طرح "مصطفى صبري" مجموعة من "الأسس المعرفية" تمثل جانباً أساسياً للإصلاح المعرفي عنده، وهذه الأسس هي:

١- المفاتيح المنهجية لرؤيته المعرفية: في قراءة تحليلية معرفية عامة باستخدام وحدة تحليل "الكلمة

والجملة" نلاحظ أهم المفاتيح المنهجية التي مثلت وحدات الأسس المعرفية للإنتاج الفكري لمصطفى صبري هي: العقل - العلم - العالم - الإيمان بالغيب - الدليل العقلي - المنطق - الدليل الحسي - التجربة - الفلسفة الوضعية - وجود الله - النبوة - المعجزات - القضاء والقدر - علم الكلام - الحكومة الإسلامية - الخلافة - الدين والسياسة - الإلحاد - التغريب - الأخلاق - الإسلام والنصرانية - التشريع الإسلامي والقانون الوضعي. هذه دارت عليها أطروحات "مصطفى صبري" الفكرية ومناقشاته وخطته في الإصلاح المعرفي.

٢- النظرة الشاملة للإسلام، حيث يؤكد أنه ليس عبادة فقط، أو دين فحسب، بل هو دين ودولة، وشريعة وقانون، وعبادة واجتماع، وعلاقة بالسماء ورابطة في الأرض، وهو ما يناقض المفهوم الغربي للدين الذي حاول المشروع التغريبي نقله

مال إلى طريق الإصلاح العلمي بالتأليف والنصح المستمر للمسلمين وعلمائهم مؤكداً أن مشكلتنا ثقافية بالدرجة الأولى ويجب تعهدها بالإصلاح^(٨٧).

وفي هذا الاتجاه - أيضاً - حذر من استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية (التي كانت تكتب بها اللغة التركية)، حيث رأى في ذلك تهديداً للهوية الإسلامية والتاريخ الإسلامي بما يضر الشخصية التركية المسلمة التي تنشأ في ضوء هذا التبدل منقطعة الصلة عن ثقافتها وتاريخها الإسلامي، "ولير الترك الحديث من أراد أن يرى قوماً لا تاريخ لهم"^(٨٨).

٤- التحرر في الحصول على المعرفة الدينية: أكد مصطفى صبري على ضرورة تحرير العقل المسلم لا سيما فيما يتعلق بالمعرفة الدينية وترك التقليد للغرب وللعقل المسيحي في منهجية الحصول على المعرفة الدينية، لتبائن غايبة المنهجين الغربي

إلى العقلية المسلمة، لذا فقد تعرض "مصطفى صبري" لبيان المفهوم الشامل للإسلام لاسيما الاجتماعي والسياسي والمدني في أكثر من موضع، واستدعاه في أكثر من قضية فكرية باعتبار مبدأ "الإسلام الشامل" هو الأساس في المشروع الحضاري الإسلامي.

٣- المنطلق المعرفي - الثقافي في الإصلاح في ميدان السياسة حيث أرجع "مصطفى صبري" الخلل في الإعجاب بالغرب وتقليده في السياسة إلى الخلل في التكوين الثقافي، فالمسألة السياسية ترجع أساساً إلى خلل ثقافي يجب أن يبدأ الإصلاح منها. فالإصلاح الثقافي أصل الإصلاح السياسي، لهذا رتب الشيخ الأولويات في بداية عهده بمدافعة العمل السياسي الأعوج الذي يُراد فرضه على البيئة العثمانية الجديدة، ولكن لما يئس من نجاح محاولات الإصلاح السياسي المباشر بطريق الحوار والمطالبة الفكرية...

والتوحيدي، ورأى ذلك الاستقلال المنهجي أهم من السياسي "وأن نترك التقليد في العقلية الدينية...، فنملك استقلالنا في العقيدة التي هي أساس الأعمال الصالحة والتي استقلها يتقدم على الاستقلال السياسي للأمم الإسلامية" (٨٩).

٥- ربط العلم بالعمل (أو العقيدة بالتطبيق)، "إذ العمل مبنى على العقيدة التي لا يتعب بها الإنسان أصلاً بعد استيقانها بعقله وفهمه؛ بل تكون له منها قوة ينشرح بها صدره ويستعين على القيام بالناحية العملية التي ليست في سهولة الناحية الاعتقادية لانطوائها على تكاليف وتضحيات، وبانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمال في الإسلام وينتفع المسلم العامل بدينه في الدنيا قبل أن ينتفع به في الآخرة" (٩٠).

٦- المنهج النقدي: استخدم "مصطفى صبري" المنهج النقدي لأفكار حركات واتجاهات التجديد، حيث لم يستجب لمناهج هذه

الأفكار وتصوراتها حول الأزمنة الحضارية وطرق معالجتها، بل اعتبرها ناقلة ومحققة لأهداف المشروع التغريسي من خلال هذا التجديد، ويمكن تفسير موقفه ضد هذه الحركات بأن "التجديد في القرن العشرين كان بمثابة إجابة عن سؤال لم تطرحه التربة الإسلامية، وهذا ما دعا الكثيرين داخل الحقل الإسلامي التقليدي إلى التشكك فيه والخوف من نتائجه واتهام دعاة" (٩١).

ونفى "مصطفى صبري" أن تكون حركات التجديد الموجودة هي المقصودة في حديث النبي ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" كون المعنى الذي يقصده العصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور في الحديث، إن الإسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر ما ذم البدعة فيه وحذر منها "كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار". على

أن أكثر ما رأينا من التجديد فإنما العامل فيه التقليد وكم فرق بين التقليد والتجديد^(٩٢). وقد سُمى أصحاب هذا الاتجاه في كتاباته بـ "الطائفة العصرية" و "المتفرنجون" و "المجددون" و "العصريون"، وبناء على هذا النهج انتقد الشيخ بشدة التفسيرات "العلمية" التي قدمت من أصحاب هذا التيار لبعض العقائد الدينية كما جاء عند محمد فريد وجدي في "السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة".

٧- الإسلام لا يحتاج إلى إصلاح، ولكن المسلمين أنفسهم هم الذين في حاجة إلى الإصلاح، أما طبيعة هذا الإصلاح للمسلمين الذين هم في حاجة إليه فشخصه في البعد التربوي والنفسي الذي يفتقده المسلمون اليوم. "إن المسلمين أنفسهم في حاجة إلى الإصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين، فيجب على طبييهم الذي يتعهد مداواتهم أن

لا يسلك عكس طريقها ويزيد في إضعافه، بل يسعى لإحياء عزة النفس الإسلامية في قلوبهم، فينبغي للمسلم أن يرى ملته فوق كل ملة ويتشدد في اجتناب تقاليد تعد علامة على أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه بغير المسلمين... وما إلى ذلك مما يتضمن إكبارهم واستصغار الإسلام، ضربة مهينة أيا إهانة على عزة النفس الإسلامية، واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين "لا يلزم شئ من تبديل الأزياء"^(٩٣).

٨- النظر إلى المفاهيم المستوردة في ضوء سياقاتها الاجتماعية والثقافية، ومما أشار إليه في هذا الصدد مفهوم "العلم" بمعناه الغربي في العصر الحديث والذي اقتصر في منهجه ومضمونه على الجانب الحسي المادي أو ما ثبت بالتجربة الحسية. وأكد "مصطفى صري" على اختلاف وتباين مفهوم "العلم" في الثقافة الغربية وفي الثقافة الإسلامية.

الكلام بقوله "فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحق أن يسمى علماً مدوناً يستطيع أن يصرع به حتى نفس تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام، حتى ولا شعبة من العلم المدون أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحاً في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية؟" (٩٥).

كما أنه اعتبر رواج علم الكلام مؤشراً لقوة الإسلام.

١١- المطارحات الفكرية للآراء والأفكار والنظريات الفلسفية، اتسمت كتابات "مصطفى صبري" باستخدام أسلوب المحاوراة والجدل الفكري للأفكار والنظريات الفلسفية لاسيما تلك التي اختلف معها وأفرد لها صفحات طويلة من كتاباته بنقلها بنص قائلها دون تحريف فيها، ثم يعقبها بالتعليق عليها مفنداً لما تتضمنه من آراء وأفكار تتباين مع منهجه

٩- المنطق مقياس الحكم على الظواهر: يؤكد "مصطفى صبري" في غير موضع أن القضايا التي لا يقبلها المنطق لا تكون علمية، فكيف تتسم بالعلمية وهي غير منطقية، وهذا ما أرادت الفلسفة المادية تغييره حيث تؤكد أن اللا معقول غير محسوس بينما ينحاز للدليل المنطقي الذي يستنبط دون أن يكون هناك محسوسات، لذلك فهو يرى "إبطال العلم المخالف للمنطق الذي وضعه العقلاء لتمييز صحيح الفكر من سقيم" (٩٤).

١٠- إحياء علم الكلام لحاجة المسلمين إليه، واستحداث مباحث جديدة في ضوء القضايا الفكرية التي أثارها الفلسفات الغربية، لاسيما ما يتعلق بأحادية مفهوم العلم "بمعناه التجريبي" "الحسي" وما نشأ عنه من هيمنة للفلسفة الوضعية وسيادتها على العقل الغربي والمتغربين في العالم الإسلامي.

ويتساءل حول ضرورة إحياء علم

الفكري. ومن المفكرين والفلاسفة الذين طرح أفكارهم للجدل: من الغرب ديفيد هيوم - سبنسر - أوجست كونت - دارون ومن الشرق: فرح أنطون، محمد فريد وجدي، محمد حسين هيكل، زكي مبارك، أحمد أمين، شبلي شميل، على عبد الرازق.

١٢- المنهج المقارن: استخدم "مصطفى صبري" هذا المنهج فيما عقده من مناقشات لموضوعات متباينة مثل، الإسلام والنصرانية، الدليل العقلي والدليل التجريبي، التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، المرأة في الإسلام وفي المدنية الحديثة، التقليد الجائر والمحرم، الخلافة والوراثة، العلم بالمفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي، مفهوم "الدين" في الغرب والإسلام، الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية... إلخ. وقد أعطت هذه المقارنات قوة لكتاباتهِ وتنقية للمفاهيم الإسلامية وبناء تصور

فكري واضح عن هذه القضايا والموضوعات المختلفة، من خلال إبراز أوجه التباين والاختلافات التي أظهرتها هذه المقارنات الفكرية.

١٣- الاستفادة والانفتاح على الفكر الإنساني بما يلائم الفكرة الإسلامية ولا يتعارض معها، لا سيما علم المنطق، وقد عاب على بعض السلف تحريم علم المنطق ويشير إلى ذلك بقوله: "وإني أرى هذا التعيب وذاك التحريم نفسيهما عيباً يجب تنزيه الإسلام الذي يباهي بكونه دين العقل عن مثله... فإذا كان في الفلسفة ما يؤيد الدين أو المذهب الحق في الدين فلا لوم على عالم كلامي إذا ذكرهما في الكلام استظهاراً به لدينه أو مذهبه" (٩٦).

ثانياً: محمد عبده

تأثرت منهجية "محمد عبده" في الإصلاح بعاملين أساسيين، الأول: حالة "الجمود والتقليد" التي يعيشها العالم الإسلامي منذ قرون، والتي

هيمنت علي العقل المسلم ومنهجيته في التفكير، والثاني: الهجمة المضادة للإسلام من الغرب واتهامه كعقيدة مضادة للتمدن كما جاء علي لسان هانوتو ورينان واللورد كرومر.

وقد حدد "محمد عبده" منهجه الإصلاحية في ضوء مجموعة من الكليات التي رأى احتياج الفكر الإسلامي لها للتخلص من "الاستبداد" الفكري و"التقليد" و"التغريب"، كما رأى أن الدفعة الأساسية في عملية الإصلاح لابد وأن تكون عقلية معرفية يتم فيها تفعيل "النظر العقلي ودوره في" النص الإلهي "وذلك لمواجهة" الجمود" من ناحية، والاستجابة لمستجدات الحياة من ناحية أخرى. ونشير فيما يلي إلي أهم الكليات التي طرحها "محمد عبده" في منهجيته للإصلاح المعرفي:

١- إصلاح علم الكلام وإعادة بناء علم التوحيد: بحيث يكون هذا العلم محققاً لغايات جديدة ترتبط بالواقع الإنساني، فيحرر الإنسان من

كافة الأغلال التي تغله، حتى ينطلق فرداً عاملاً إيجابياً في مجتمعه ولن يكون ذلك بالوقوف بعلم التوحيد عند أساليبه التقليدية؛ بل بتفسير المشكلات العقدية تفسيراً إيجابياً يدفع إلي العمل، ويحث عليه، تفسيراً يحرر الطاقات الإنسانية ليرد إلي العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية^(٩٧).

٢- إصلاح المسلمين عن طريق دينهم: ينطلق "محمد عبده" في مشروعه الإصلاحية من اعتقاد مهم هو أنه لا يجب الاحتجاج بالمسلمين علي الإسلام، وأن المسلمين هم الذين يحتاجون إلي الإصلاح وليس الدين، وهذا الإصلاح المطلوب للمسلمين يكون عن طريق مصدر قوتهم وهو "الدين" ورأي أن "إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من "إصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد علي تقليد النموذج الأوروبي"^(٩٨).

٣- الانسجام والمواءمة: اتخذ "محمد عبده" من مبدأ "الانسجام

والمواءمة" فنجاً له رأى فيه "الوحي" متوافقاً مع كافة مكونات الكون والوجود والإنسان، ففي الإسلام "تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، علي لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته علي إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معني الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها"^(٩٩).

إن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزغات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهد علي كل بعمله، قاض عليه في صوابه وخطئه... والكتاب أمر بالنظر

واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلاً لليقين. بما هدانا إليه، وهأنا عن التقليد. بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ. بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقداتهم وإحياء وجودهم الممل، وحق ما قال، فإن التقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان^(١٠٠).

انطلاقاً من هذه الرؤية التي يقدمها "محمد عبده" فإنه لم ير صراعاً بين الإسلام والتطورات العلمية الحديثة؛ بل رأي هذه التطورات والعلم الحديث نبتاً طبيعياً للنهج الإسلامي "... ليت شعري إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلي علوم قد أرضعت ثدي الإسلام وغذيت بلبانه وتربت في حجره وتقلدت في إيوانه منذ زمن يزيد علي ألف سنة.. فما حالنا بالنسبة إلي علوم جديدة مفيدة

هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان... لا بد لنا من اكتسابها وبذل الجهد في طلابها" (١٠١).

٤- مكانة العقل في بناء العقيدة: انطلق "محمد عبده" في تحديد مكانة العقل في البناء العقدي من مبدأ "أن الإسلام ينطوي علي بذور الدين العقلي والعلم الاجتماعي والقانون الخلقي، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، ولأن يوجد النخبة التي تتولي حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساساً لمجتمع مستقر ومتقدم" (١٠٢).

ويؤكد -أيضاً- محمد عبده على مبادئ "الحجة" و"البرهان" التي انتهجها القرآن الكريم ليس مع المؤمنين به فقط - والذين هم أولي في الاعتبار بهذه العقلانية - ولكن مع المخالفين - أيضاً - حيث قال: "جاء القرآن فانتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة... لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته، ادعى وبرهن،

وحكي مذاهب المخالفين، وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان علي أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلي اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه، حتى أنه في سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخليفة سنة لا تتغير وقاعدة لا تتبدل (١٠٣) [سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجَدَّ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (٢٣)] {الفتح}. ومن هنا فقد أشار "محمد عبده" بكل صراحة ووضوح إلي أصليين مهمين في نهجه المعرفي ومشروعه الإصلاحية، الأول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي،... والثاني: تقدم العقل علي ظاهر الشرع عند التعارض" (١٠٤).

٥- قبول التعدد والاختلاف: نبذ "محمد عبده" التقليد والجمود، ونبذ - أيضاً - أحادية التفكير،

انطلاقاً من نهج الاعتقاد في "التعددية" و"الاختلاف" و"قبول الآخر" و"التسامح" وهي كلها مبادئ قرآنية، وفي ضوءها أشار إلى الوسطية الإسلامية كمبدأ مهيمن علي "المنهج الفكري" الإسلامي والتي تؤكد علي "البعد عن تكفير المخالف"، "والنهي عن الغلو في الدين".

٦- الإصلاح الشامل: اتخذ "محمد عبده" التربية كطريق للإصلاح في مشروعه الفكري، وهو ما من شأنه أن يجعل التغيير بالتدريج، ورغم تأثره بجمال الدين الأفغاني وانشغاله في بداية حياته بالمقاومة السياسية، إلا أنه ابتعد عن الخط السياسي تماماً ونبذ ولم يره فيه المنهج القويم لمشروعه الإصلاحية. ولكنه في نفس الوقت دعا إلى الإصلاح السياسي من المدخل المعرفي - الذي نعتي به في هذه الدراسة - لاسيما عند مناقشته لمفهوم الاستبداد حيث "ميز محمد

عبده في تأصيله لهذا المفهوم بين (الشورى) في مراحل صنع القرار السياسي، والعزم في تنفيذ القرار بعد إبرامه. ويعرف (الاستبداد المطلق) بأنه: تصرف الواحد في الكل بإرادة مطلقة إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما. وهو محظور لمنافاته حكمه الله في التشريع... والشريعة توجب تقييد الحاكم بالسنة والقانون. وتقييده ليس بمجرد علمه بالشريعة؛ بل بطائفة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتراقبه حتى لا يخرج عن حد الشرع أحد حاكماً كان أم محكوماً" (١٠٥).

٧- نقد التراث: لم يُسلم "محمد عبده" بكل ما جاء في التراث باعتباره نتاجاً فكرياً بشرياً ناتج عن التقاء "العقل" "بالوحي" في فترة زمنية وظروف اجتماعية خاصة كانت نتائجها تختص بهذا الزمان والمكان والظرف الاجتماعي، والتراث تعبير عن مرحلة زمنية معينة لا يصلح استدعاؤها إلى مرحلة

أخري ولكن يمكن التماس المنهج منه أي تجديد اللقاء مرة أخرى بين "الوحي" و"العقل" في زماننا المعاصر.

٨- الجمع بين النظر والعمل: حيث أعطى "محمد عبده" التفكير النظري حقه ولكنه أخذ منه حق العمل على الإصلاح الرشيد المستنير، واستخلص منه العقيدة الإسلامية خالصة من عقبات الجمود والخرافة التي تصدها عن التقدم وتقعدها عن مسايرة الزمن والتأهب للحياة بأهبة العقل البصير والضمير الحر والكفاية الخلقية والمادية لمناهضة القوة المستطيلة عليها بسلاح القلم والمال- تلك القوة التي أنزلت المسلمين في العصر الحديث منزلة المغلوبين المستعبدين^(١٠٦).

٩- تحرير فهم القرآن من الصوارف: القرآن عند محمد عبده مرجعاً أساسياً للإصلاح المعرفي لذلك حرص على تنقية طريقة فهمه ووسائل ذلك الفهم وعنى بالدرس القرآني، وأشار إلى ضرورة درس

القرآن وتناوله بعيداً عن المتغيرات الدخيلة التي انشغل الناس بها وأكثروا منها فحالت بينهم وبين مقاصد الكتاب وهداياته "ويحدد تفسير المنار ثمانية صوارف في كتب التفسير تشغل القارئ عن المقاصد القرآنية والهداية القرآنية هي: مباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني، ومصطلحات البيان، وجدل المتكلمين، وتضمنين التفسير خلاصة للعلوم الرياضية والإسرائيليات، وتخريجات الأصوليين والفقهاء، والمقلدين، وتأويلات المتعصين للفرق والمذاهب"^(١٠٧).

ثالثاً: علي شريعتي

الفكرة الأساسية في مشروع الإصلاح المعرفي عند شريعتي هي "العودة إلى الذات" واستعادتها، فهي الطريق الوحيد لتحقيق نهضة إسلامية حقيقية وذلك بإحياء الثقافة المحلية والانطلاق من الأصالة التاريخية والمعنوية لمجتمعنا، وليس بالتلبس

بذات أخرى ذات المتشبه به "أو الغربي"، إن شراء التكنولوجيا والتقنيات لا تصنع حضارة بل تبيدها "إن تصدير الإنتاج في الثقافة والحضارة، أي شراء الحضارة، أي تصدير مظاهر الحضارة المتقدمة واستيرادها، هو صفقة دائماً وتكراراً لا يعود على المشتري منها إلا أكاذيب متكررة خداعة... إن المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج ثم تقوم بتجميعها وتركيبها دون جذور ودون استعداد ودون تغيير للتفكير والفكر، وبدون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق تراثها الثقافي والتاريخي والقومي، لا تصير ذات حضارة، ليس هذا فحسب، لكنها تفرط في فرضة أن تكون يوماً ما ذات حضارة" (١٠٨).

ولتحقيق هذا الهدف قدم شريعتي نهجاً فكرياً وعلمياً ينفذ عن هذه الذات ما علق بها من شوائب وانحرافات وتحريفات ألصقت بها عبر

الحوادث المختلفة لاسيما ما علق بها من جهل وخرافة وتقليد وتغيب. ويحدد شريعتي خطته الإصلاحية في مرحلتين أساسيتين: "المرحلة الأولى: تعريف الأمة بالعناصر المشوهة والدجالة المغرضة، وتعرية التدكين "فتح الدكاكين" والمدكين باسم الدين، الذين يقول القرآن عنهم: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَاْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ] {التوبة: ٣٤} الذين يرتدون لباس العلم والدين وهداية الأمة المقدس، والذين يشوهون بألاعيبهم وتغريهم للعلامة الوجه الطاهر لعلماء الإسلام الحقيقيين الواعين الملتزمين، فيحولون بينهم وبين الأمة ويسلمون زمام عقل ودين الجماهير بأيدي الجهل والشرك. وفي المرحلة الثانية: أدعو إلى تطهير ما أحسه دخيلاً على الدين... من نقص وتحريف نتيجة الانحرافات والخرافات والتحجر

والتعليم السيئ التي ترسخت عبر السنين" (١٠٩).

ويرسم شريعتي هذا النهج في عدة محاور هي: الوعي بالذات، معرفة الإسلام وإعادة اكتشافه أو ولادته من جديد، ودراسة الآخر والتعرف عليه بوعي الذات الأصلية القوية والغنية، ونقد التراث.

المحور الأول: الوعي بالذات؛ أو عودة الوعي أو كما يقول شريعتي "عودة الروح" لمجتمعنا وأمتنا لتحقيق سلامته وضمان صحته "السييل الوحيد للعلاج هو بعث هذه الروح في هذا الجسد الذي أصبح نصفه مشلولاً وفاسداً ونصفه الآخر أجوف كجسد بلا روح حتى تعود الأجيال الحائرة والغريبة عن نفسها والمحتثة من كل جذورها المعنوية والثقافية - التي تهب القوام والقوة للشخصية الإنسانية لأية أمة إلى نفسها وإلى ذاتها الثقافية وأصالتها التاريخية والأخلاقية وتصل إلى ذاتها ووعيتها وتجد سبيلها نحو رؤية واضحة

ومفتوحة ومسئولة بدلاً من العدمية الخطيرة والعبثية والخواء والفراغ الروحي والحيرة واليأس الفكري والفلسفي. وتستطيع الوقوف والصمود والسير على أقدامها وتجديد إنسانيتها المخطمة وإعادة حياتها المعنوية والثقافية" (١١٠).

المحور الثاني: إعادة اكتشاف الإسلام، الشعار الذي أعلنه شريعتي لمشروعه الإصلاحية هو "إعادة اكتشاف الإسلام"، "أو الولادة الجديدة للإسلام" في رسالته الأولى التي تحمل العدالة والإيمان والهداية، وقدم في ضوء ذلك منهجاً علمياً وعملياً لدراسة الإسلام ومعرفته. حيث يؤكد شريعتي أنه لا يمكن معرفة الإسلام بمنهج واحد، فالإسلام ذو جوانب متعددة، عقدية وإنسانية وحضارية، والذي ينظر من زاوية واحدة لا يرى إلا جانب واحد من الإسلام، إلا أن شريعتي يرى أن هناك بُعداً غائباً في الإسلام لا يزال مجهولاً هو "البعد الاجتماعي

والتاريخي والسيكولوجي ويشتمل على مسائل ترتبط بعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس. وبقي هذا البعد مجهولاً لأن هذه العلوم الإنسانية؛ علوم التاريخ والاجتماع والنفس، هي جديدة وأكثر جدة من العلوم الطبيعية^(١١).

ويقرر شريعتي أنه "من أجل دراسة الإسلام بشكل صحيح ودقيق والتعرف عليه بنظرة عصرية توجد طريقتان رئيسيتان، الطريقة الأولى: دراسة القرآن وهو عبارة عن المبادئ والآثار الفكرية والعلمية للإسلام، الثانية: استعراض المسيرة التاريخية للإسلام، وتتبع التطورات التي حدثت فيه منذ البعثة المحمدية إلى اليوم وما حدث بينهما"^(١٢). ويتعد شريعتي هنا عن التفسيرات الكلامية والفقهية القديمة في تفسير الإسلام ويطرح منهج علم الاجتماع وأدواته "معرفة الآثار" و"المسيرة التاريخية" و"التطورات" باعتبار هذا المنهج أنسب المناهج لتفسير الإسلام تفسيراً

عصرياً في وقته الحاضر. ويعتمد شريعتي منهجاً للمعرفة الدينية في علم الاجتماع يقوم على التصنيف والتقسيم والمقارنة من خلال خمسة أطر معرفية:

١- الإله أو الآلهة في كل دين، أي ذلك الرمز الذي وضع للعبادة عند أتباع هذا الدين.

٢- نبي كل دين، أي الشخص الذي يبلغ رسالة الدين إلى الناس.

٣- كتاب كل دين، أي المنهاج التشريعي الذي يأتي به هذا الدين، ويأمر أتباعه بالعمل به.

٤- كيفية ظهور نبي كل دين، وخطابه في الدعوة (شكله وطريقته وأسلوبه).

٥- تلامذة وحواريو كل دين، أي النماذج والوجوه التي تجسد الدين وتخرجت من مدرسته الفكرية والروحية.

ومن ثم فإن معرفة الإسلام تتطلب "معرفة الله، والقرآن ومقارنته بالكتب السماوية والدينية الأخرى،

ثم معرفة شخصية نبي الإسلام ومقارنته بسائر المصلحين الكبار للبشرية على مدار التاريخ، وهكذا معرفة شخصية الإسلام البارزة، وخريجي مدرسته الفكرية والروحية، ومقارنتهم بأتباع المذاهب الأخرى وحواريي الأديان الأخرى" (١١٣).

المحور الثالث: تحصين الذات
بمعرفة الغرب، ينظر شريعتي للغرب باعتباره عاملاً مهماً في فهم ذاتنا ومن ناحية أخرى يؤكد على ضرورة التحصين الثقافي والمعرفي من الغرب، ومعرفته أحد هذه الطرق المهمة نحو التحصين، "فمن أجل النضال ضد التغرب علينا أن نعرف الغرب، وهذه المعرفة تكون عن طريق قطع مرحلتين تكامليتين إلى الواقع: الأولى المعرفة الصحيحة والعميقة بالثقافة والحضارة الأوربيتين، والثانية: المعرفة الصحيحة والعميقة بتاريخه وعلم الاجتماع الخاص به وثقافته ودينه" (١١٤).

إن قوة الذات التي نعود إليها

لا بد وأن تتحصن بالبعد المعرفي والذاتي نحو الغرب، ومن هنا فإن شريعتي يعارض الانزواء أو التقوقع داخل الذات في مواجهة الغرب؛ "بل العكس تماماً. إنه لا يستطيع الصمود إلا من يعرف الصمود، ولا يعرف الصمود إلا من يعرف قدرة من يواجه جيداً" (١١٥). وهكذا يؤمن شريعتي بأن معرفة الغرب وإدراكه بصورة حقيقية هو جزء من وعيينا ومعرفتنا لذاتنا وعودتنا لها. لذا طرح شريعتي منهجاً أو طريقاً يمكن من خلاله إدراك الغرب ومعرفته أو الإطلاع على خطى سير الغرب (١١٦):

١- تاريخ الغرب، لاسيما التطور الاجتماعي وتطور الحضارة الأوروبية.

٢- مسيرة الحركة الفكرية في الغرب، مع التركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر. وذلك من خلال دراسة الموضوعات التالية:

أ- عصر النهضة مع التركيز على الأبعاد الاقتصادية.

ب- معرفة البروتستانتية، مع مقارنتها بالإسلام والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية والنضج العلمي والمادي في أوروبا.

ج- أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر.

د- الأحداث الاجتماعية، والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب.

المحور الرابع: نقد التراث الإمامي، اتخذ شريعتي من "نقد الذات" طريقاً لاستعادتها وذلك من خلال تفنيد الانحرافات والتحريفات التي طرأت على المذهب الشيعي، لاسيما ما يتعلق "بالنص الروائي" وما فيه من مبالغات وأساطير، مؤكداً أن خط النقد يعد خطأ أصيلاً

في النهج الشيعي "فكل من اطلع على كتب العلماء الكبار من الشيعة يرى بوضوح أن من أبرز سمات البحث العلمي في التراث الشيعي هو كثرة النقد والإشكال والاعتراض على آراء وأفكار بعضهم البعض... كما يمتلك التراث الشيعي طرقاً علمية وقواعد فنية دقيقة في تشخيص صحة الرواية وسقمها، ويعد هذا الباب والمجال العلمي من أعظم المزايا العلمية للمسلمين والشيعة على وجه خاص"^(١٧)، ويرى أن معايير هذا النقد لا بد أن تستند إلى الأسس العلمية لعلم الحديث، وعلم الرجال، والعقل، والقرآن، وإجماع العلماء، والسنة الصحيحة.

* * *

الهوامش

- (١) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، ح-٧، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص ٣٨٤.
- (٢) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، ط٢، ١٩٦٠، ص ٥٢٠.
- (٣) الأصفهانى، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٢، ص ٤٨٩.
- (٤) عمر، السيد. "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي" في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦، ص ٧٧.
- (٥) بريش، محمد. "مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح"، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص ٥٨.
- (٦) أبو سليمان، أحمد عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩، ص ١٧.
- (٧) انظر:
- زيادة، رضوان جودت. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.
- (٨) في إشارة إلى حديث "أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها".
- (٩) زيادة، رضوان. الخطاب العربي حول الإصلاح، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص ٦٥.
- (١٠) المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ج ١، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٩، ص ١٢١.
- (١١) البشري، طارق. "الإصلاح والتجديد في أممي صناعة محلية وحضارية" في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، مرجع سابق، ص ٨.
- (١٢) البشري، طارق: "الإصلاح والتجديد في أممي صناعة محلية وحضارية"، مرجع سابق، ص

.٨

(١٣) عمر، السيد. "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي"، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(١٤) مكارثي، جوستين. "سياسات الإصلاح العثماني" ترجمة: عبد اللطيف الحارث، الاجتهاد، العدد ٤٥٥-٤٦، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٦٣.

(١٥) الجندي، أنور. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٧٨، ص ١٣، ١٤.

(١٦) جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٣٢٤.

(١٧) آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، (٢١)، ٢٠٠٠، ص ٣١.

(١٨) جدعان، فهمي. مرجع سابق.

(١٩) مخلوف، ماجدة. "الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين ١٣ - ١٤هـ / ١٩ - ٢٠م"، مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية ١٩ - ٢١ يناير ٢٠٠٩.

(٢٠) عمر، السيد. "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي"، مرجع سابق.

(٢١) النجار، عبد المجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٦.

(٢٢) الزغبى، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.

(٢٣) ظهر بعد ذلك هذا الضعف في المعاهدات التي عقدها الدولة العثمانية مع النمسا وروسيا وغيرهم بشروطهم والتي كانت تمثل تنازلاً في كثير من بنودها لرعايا هذه الدول بل وتدخل هذه الدول للحصول على امتيازات أكثر لرعاياهم داخل الدولة العثمانية. كما أصبحت الامتيازات والمعاهدات التي بدأت عام ١٥٣٥م ذات طابع آخر في أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين، وكانت أولى هذه المعاهدات قد عقدت بين تركيا وفرنسا ١٥٣٥م - في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية في ذروة قوتها وقد حصلت كل

من بريطانيا والإمبراطورية الرومانية المقدسة وغيرها من الدول الأوروبية الكبرى حينذاك على معاهدات مماثلة أو مؤكدة على هذه الامتيازات، وكان حصول روسيا على معاهدة ١٧٧٤م بداية استغلال معاهدات الامتيازات بشكل يتعارض مع سلامة الدولة العثمانية، حيث إن ضعف الدولة العثمانية أعطى للدول الأوروبية فرصة للتدخل في الأمور الداخلية بحجة حماية الرعايا المسيحيين فيها، أو عن طريق منح الحماية لأعداد كبيرة من رعية السلطان أو استغلال ذلك المعاهدات في منع الرعايا الأتراك من استرداد حقوقهم من التجار والأجانب المعتمدين على تأييد القناصل (انظر نوار، عبدالعزيز سليمان. الشرق الأوسط مشكلاته الحديثة والمعاصرة، القاهرة، د.ن، ١٩٨٧، ص ١٤٦).

(٢٤) الأفضصارى، حسن كافي. أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق: نوفان رجا الحمود، عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، ص ٨.

(٢٥) انظر:

زيادة، خالد. تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٠.

(٢٦) مخلوف، ماجدة. تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، رؤية أحمد جودت باشا في تقريره إلى السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٩، ص ٣١.

(٢٧) ياغي، إسماعيل أحمد. الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٦، ص ١٤٩.

(٢٨) مخلوف، ماجدة. "الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣ - ١٤ هـ / ١٩ - ٢٠ م)، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢٩) مانتران، روبر (إشراف). تاريخ الدولة العثمانية، ج ٢، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٣، ص ٤٧٣.

(٣٠) انظر حول مجلة الأحكام العدلية ومحاولات تقنين الفقه:

- الحسيني، فهمي (تحقيق وتعريب). درر الحكام شرح مجلة الأحكام، بيروت دار الكتب العلمية ١٩٨٠.

- الأشقر، عمر سليمان. تاريخ الفقه الإسلامي، عمان، دار النفائس، ط ٣، ١٩٩١.

- القرضاوي، يوسف. الفقه الإسلامي والتجديد، القاهرة مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٩٩.
- (٣١) ماكارثي، جوستين. مرجع سابق، ص ٦٤.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٧٥.
- (٣٣) عباس، رعوف. "الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد"، بيروت، حوار العرب، العدد الرابع، مارس ٢٠٠٥، ص ٤٨.
- (٣٤) مخلوف، ماجدة. "الإصلاح والتجديد في تركيا"، مرجع سابق، ص ٢٠.
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٣٦) مانتران، روبير (إشراف). مرجع سابق، ص ٤٦٣.
- (٣٧) انظر:
- عمارة، محمد. "الاحتفال بالاحتلال أم بالاستقلال؟"، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (٩١)، إبريل ١٩٩٩، ص ٢٣.
- عنان، ليلي. الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ٥٦٧، مارس ١٩٩٨.
- (٣٨) جدعان، فهمي. مرجع سابق، ص ٣٢٣.
- (٣٩) على، سعيد إسماعيل. تاريخ التربية والتعليم في مصر، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ٣٣٧.
- (٤٠) مصطفى، على خليل. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٦، ص ٢٤٢، ٢٦٢ (باختصار).
- (٤١) إشراقي، مهدي. دار الفنون گفتاری درهویت دار الفنون وجایگاه در تاریخ معاصر ایران، طهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت (٢٠٠٤م)، ص ٢٧.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٥٣.
- (٤٣) انظر:
- هوشنگ، نهاوندي وديگران، امير كبير ودار الفنون، طهران، كتابخانه مركزي ١٣٥٤ (١٦٧٥م).
- (٤٤) فر، محمد شفيعي. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧، ص ١١٢.

- (٤٥) أحمد، كمال مظهر. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، الأمانة العامة للشباب، ١٩٨٩، ص ١٨٣ .
- (٤٦) گلگار، سعيد. "بررسی رابطه نظام بهلوی ودانشگاه در ایران"، فصلنامه دانشگاه اسلامی، طهران، شماره ٣٥، سال یازدهم، شماره ٣٥، بایز ١٣٨٦ (٢٠٠٧ م)، ص ١٢٧ .
- (٤٧) زاده برادر، محمد شرف. انقلاب فرهنگی در دانشگاهها ایران، طهران پژوهشکده امام خمینی واتقلاب اسلامی، ١٣٨٣ (٢٠٠٤ م)، ص ٩٦ .
- (٤٨) سلطانزاد، منصور. خاطرات دوسفر: اسراری از سقوط شاه ونفش آمریکا وانگیس در انقلاب ایران، طهران، نشر علم ١٣٧٢ (١٩٩٣ م)، ص ٢٨ .
- (٤٩) گلگار، سعيد. مرجع سابق، ص ١٣٤ .
- (٥٠) آل أحمد، جلال. نزعہ التفریب، مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٠ .
- (٥١) فر، محمد شفیعی. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٢ .
- (٥٢) المرجع السابق، ص ١٢٨-١٢٩ .
- (٥٣) السبکی، آمال. تاریخ ایران السیاسی بین ثورتین (١٩٠٦ - ١٩٧٩)، الكويت، عالم المعرفة، العدد (٢٥٠)، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٨٧ .
- (٥٤) معوض، أحمد. ایران المعاصرة، القاهرة، الدار العربية لنشر الثقافة العالمية، د.ت، ص ٩٦ .
- (٥٥) قطعنامه هشتمین کنفرانس ارز شیای انقلاب آموزشی، "ما هنامه آموزش و پرورش، طهران، مرکز انتشارات آموزشی، شماره (١٧٤)، ١٣٤٩ هـ.ش (١٩٧٠ م) . ص ١٣ .
- (٥٦) عادل، غلام علی حداد. "صورة العرب في الكتب المدرسية الإيرانية" في: العلاقات العربية-الإيرانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ٢٨١ .
- (٥٧) إحسان نراقی: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، بيروت، دار الساقی ١٩٩٢، ص ٤٩ .
- (٥٨) أحمد مهابة: ایران بین التاج والعمامة، القاهرة، كتاب الحرية عدد ٢٢، ١٩٨٩، ص ٢٠٣ .
- (*) ولد مصطفى صبري عام ١٨٦٩م في توقاد بالأناضول، وأصبح أستاذًا يحاضر في مسجد محمد الفاتح عام ١٨٩٠م، وتولى المشيخة الإسلامية في ١٩١٩م. وكان له نشاط سياسي

وفكري بارزان. من مؤلفاته العلمية "مجددو الدين"، "قيمة الاجتهادات العلمية للمجتهدين المحدثين في الإسلام" و"النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة (١٩٢٤م)"، "مسألة ترجمة القرآن" (١٩٣١م) و"موقف البشر تحت سلطان القدر" (١٩٥٢م)، و"قولي في المرأة (١٩٣٤م)"، "القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون" (١٩٤٢)، ثم موسوعته الفكرية "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" (١٩٥٠) وتتكون من أربع مجلدات كبيرة ضمت كل آرائه الفقهية والاجتماعية والفلسفية والسياسية.

(٥٩) مصطفى صبري. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج ١، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٢، ١٩٨١م، ص ١٧.

(٦٠) مصطفى صبري. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج ١، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٢، ١٩٨١م، ص ١٣.

(٦١) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم ج ٤، مرجع سابق ص ٢٩٥.

(٦٢) ولد الإمام "محمد عبده" في عام ١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م، تلقى دروس الفقه والشريعة وحفظ القرآن الكريم بالجامع الأحمدى بطنطا ثم انتقل إلى الدراسة بالأزهر عام ١٨٦٥ فدرس الفقه والتفسير واللغة والنحو والبلاغة، وحصل على الشهادة العالمية منه عام ١٨٧٧. بدأ حياته الإصلاحية مهتماً بالإصلاح عبر السياسة وكان من المؤيدين للثورة العربية ١٨٨٢؛ لذا تم نفيه إلى بيروت ثم إلى فرنسا حيث التقى هناك بجمال الدين الأفغاني وأصدرها سويلاً العروة الوثقى والتي توقفت بعد ثمانية عشر عدداً.

قام محمد عبده بكتابة وشرح عدد من الكتب منها "رسالة التوحيد"، تحقيق وشرح "البصائر القصيرية للطوسي"، تحقيق وشرح "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" للرجاني، ونهج البلاغة للشريف الرضي، كتاب "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة" وفي هذا الكتاب قام الإمام محمد عبده بإجراء مقابلة بين الدينين الإسلامي والمسيحي وأثرهما في العلم والمدينة، تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة ١٨٩٩. (انظر حول سيرته الذاتية: الطناحي طاهر). (عرض وتحقيق وتعليق)، مذكرات الإمام محمد عبده سيرة ذاتية، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ٥٠٧، مارس ١٩٩٣).

(٦٣) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدينة، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ١١٤، ١٩٦٠، ص ١٦٩.

(٦٤) انظر:

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، حـ٢، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧، ص٣٤٨.

(٦٥) أشار، بيار. سوسيلوجيا اللغة نقلاً عن: محمد محمد يونس علي: أزمة اللغة ومشكلة التخلف في بنية العقل العربي المعاصر، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة وأدابها، ج٨٧، ع٢٩، ص٦٦.

(٦٦) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص١٧٠.

(٦٧) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٦٨) المرجع السابق، ص١٦٢.

(٦٩) العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد، القاهرة، دار تنوير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص٦٣.

(٧٠) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص١٧١.

(٧١) محمد عبده: انخراط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، العروة الوثقى، القاهرة، دار العرب، ١٩٥٧، ص٣٤.

(٧٢) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص١٠١.

(٧٣) ولد على بن محمد تقى شريعتي في (مزنيان)، وهي قرية من قرى منطقة خراسان في إيران، وذلك في عام ١٩٣٣م، أنهى دراسته الجامعية عام ١٩٥٨م، وحصل على المركز الأول في قسم اللغة الفارسية وآدابها، ونظراً لذلك منحه الجامعة بعثة علمية لاستكمال دراسته بالخارج؛ فتوجه إلى فرنسا في عام ١٩٥٩م ثم عاد يعمل أستاذ علم بجامعة مشهد، ثم فصل منها، أسس عام ١٩٦٩ "حسينية إرشاد" والتي اتخذها معهداً علمياً لنشر أفكاره "العودة إلى الذات" وقد حاول شريعتي في هذه المؤسسة تقعيد نظاماً تربوياً إسلامياً فريداً يلبي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكرية والثقافية والنهضوية. نظراً لتمدد أفكاره بين الشباب الإيراني تم القبض عليه من قبل سلطات الشاه وسُجن ثمانية عشر شهراً، ثم سمحت له السلطة بالسفر إلى لندن عام ١٩٧٧ ثم وجد مقتولاً بعد شهر من سفره. خلف لنا شريعتي ما يقرب من ١٢٠ مؤلفاً متعددة المناحي الفكرية إلا أنها جميعاً تعالج مسألة الإصلاح المعرفي.

- (٧٤) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ اتحاد الجمعيات الطلابية الإسلامية في أوروبا، مركز البحوث والمعلومات، ١٩٨٤، ص ٢.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٢.
- (٧٦) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٦.
- (٧٧) المرجع السابق، ص ٤.
- (٧٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (٧٩) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ١٠.
- (٨٠) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٢٩.
- (٨١) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٦، ص ٢٣.
- (٨٢) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٣٠.
- (٨٣) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٣٢.
- (٨٤) انظر: حسان عبد الله حسان: "إشكالية العقل عند فقهاء الشيعة بين التقليد والاجتهاد"، التسامح، سلطنة عمان، العدد ٢٠، ٢٠٠٧.
- (٨٥) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٢، ص ٢١٩.
- (٨٦) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٣١.
- (٨٧) جيدل، عمار. "رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبري"، القاهرة، حراء، العدد الخامس، أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٦م.
- (٨٨) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٤٦.
- (٨٩) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣.
- (٩٠) المرجع السابق، ص ١٤.
- (٩١) زيادة، رضوان جودت. مرجع سابق، ص ٤٦.
- (٩٢) صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٥٢، ص ٧.
- (٩٣) المرجع السابق، ص ٢٣٢.
- (٩٤) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج ١، مرجع سابق، ص ١٢٢.
- (٩٥) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٣.
- (٩٦) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج ١، مرجع سابق، ص ٢٠٥.
- (٩٧) السيد، محمد صالح محمد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٢٤.

- (٩٨) زيادة، رضوان. "العرب وتحولات خطابهم"، الاجتهاد، بيروت، العددان ٥٥ - ٥٦، ٢٠٠٢، ص ٦٦.
- (٩٩) عبده، محمد. رسالة التوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٩.
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ٣٢.
- (١٠١) العقاد، عباس محمود. الإمام محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم، القاهرة دار نخضة مصر للطبع والنشر، ١٩٨١، ص ١١.
- (١٠٢) حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ط ٤، ١٩٨٦، ص ٩٤.
- (١٠٣) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ١٨.
- (١٠٤) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدينة، مرجع سابق، ص ١١٩.
- (١٠٥) عبده، محمد. "في الشورى والاستبداد" الوقائع المصرية ١٢ ديسمبر ١٨٨١، نقلاً عن السيد عمر: "التنشئة السياسية لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية) في: مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٢٣. وانظر أيضاً في هذا الصدد:
- عبده، محمد. "الأمة وسلطة الحاكم المستبد"، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ١٠٤.
- (١٠٦) العقاد، عباس محمود. مرجع سابق، ص ١٧٤.
- (١٠٧) عمر، السيد. "التنشئة السياسية لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية)"، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (١٠٨) شريعتي، علي. مسئولية المثقف، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٧، ص ٩٨-٩٩.
- (١٠٩) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٣.
- (١١٠) شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ مرجع سابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- (١١١) شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤، ص ١١.
- (١١٢) المرجع السابق، ص ١٤.
- (١١٣) المرجع السابق، ص ١٦ - ١٧.
- (١١٤) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط ٢، ١٩٩٣، ص ٢٤٠.
- (١١٥) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٥، ص ٩٠.
- (١١٦) المرجع السابق، ص ٩٢.
- (١١٧) شريعتي، علي. الشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

الإسلام المعرفي والتغريب في العالم الإسلامي (٢)

د. حسان عبد الله حسان (*)



المبحث الرابع قضايا الإصلاح المعرفي

أولاً: مصطفى صبري

السؤال الأكثر إلحاحاً على "مصطفى صبري" في مسألة الإصلاح هو السؤال العقدي، الذي تبلور في البحث عن كيفية إعادة المسلمين إلى عقيدتهم في منابحها الأولى وتخليص هذه العقيدة من الشوائب التي علقت بها نتيجة الأوضاع الفكرية والثقافية المعاصرة (التغريب واتصال الشرق

بالغرب وتأثره بفلسفاته وأفكاره) والأحوال السياسية (فصل الدين عن الدولة). ومثل البحث عن هذه الكيفية السؤال الأساسي للإصلاح المعرفي والمجال الحيوي الذي تحرك فيه، كما مثل البحث عن آليات هذا الإصلاح المعرفي دائرة الاهتمام ذات الأولوية في إنتاجه الفكري.

وبناء على ذلك جعل "مصطفى صبري" مهمته الأساسية في "الجهاد العلمي الديني" ^(١)، والذي يسعى فيه إلى "تلبية الاحتياجات المعرفية للمتعلم

(*) مدرس أصول التربية - جامعة دمياط - مصر.

المسلم من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيغ العصري"^(٢)، فالدائرة المركزية لفكره هي "الدين" و"المعرفة الدينية" باعتبارهما الطريق الأساس لنهضة الأمة المسلمة وسلاحها الأقوى في مواجهة باقي الأمم "فالتمسك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدنيوية إلى حد أن تغلب الغالين، لأن الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذي يغلب بفضله غلاب الدنيا... الذين يحاربون الأمم بسلاح العقل"^(٣).

يشارك مصطفى صبري مع كثير من المصلحين على فكرة وجود خلل في "المعرفة الدينية" وضرورة إصلاح هذا الخلل هو العامل الأساس للنهوض الحضاري للأمة، فحين تقوم العقيدة بوظيفتها في النفس المسلمة تكون باعثاً لها للعمل والنهوض "وحين تتعطل دافعيها للنفس فلا يكون لها أثر يذكر في الفعل الحضاري يكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز

عن النهوض لاستثنائه من جديد، وقد كان الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيدها عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي، أو من سطحية في التحمل الإيماني تراخى بها الدافع الإرادي للعمل الحضاري. وهذا الخلل بمظهره هو نفسه الذي يعوق الأمة اليوم عن الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري فيكون إذن إصلاح هذا الخلل عاملاً أساسياً من عوامل النهضة"^(٤).

١- إحياء علم الكلام والدعوة لتجديده:

من الضروري أن نشير هنا إلى أن الآلية التي استخدمها "مصطفى صبري" للإصلاح المعرفي في ميدان المعرفة العقدية هي "علم الكلام" الذي اعتبره الطريق الأهم الذي ينبغي على المصلح أن يسلكه، وهو في ذلك مقلداً للمتكلمين الأوائل الذين استخدموا "علم الكلام"

للدفاع عن عقائد المسلمين أمام الفلسفات اليونانية وغيرها مما تعارض مع عقائد الإسلام من ناحية، ولتبيين وتوضيح العقائد للمسلمين أنفسهم في صورتها الصحيحة من ناحية أخرى، وذلك باعتبار أن "المتكلم" حسب "علم الكلام" وسيط بين الخطاب "النص الديني" و"المخاطب" الناس.

ويشير في هذا الصدد بقوله "ولهذا عنيتُ بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي في تثبيتها، وإنما قلت أن مُحاولي التجديد في أحكام علم الفقه طلباً للسهولة والمصلحة العامة غير عادّيتها من الدين، يريدون الخروج على الدين نفسه لأننا نراهم قد يجترثون أيضاً تغيير وتجديد في عقائد الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة"^(٥).

ويوضح هذا النص هاجس "مصطفى صبري" العقدي، وخوفه من المخاطر التي يمكن أن تُلم بالعقيدة إزاء حركات وتيارات التجديد التي تأثرت بالغرب ومناهجه سواء كان

شكل هذا التأثير بالتبرؤ من "الدين" جملةً، أو محاولة إصلاح مناهج الفكر المرتبط به؛ لذا شن "مصطفى صبري" حملات فكرية واسعة على كل المفكرين الذين اعتبرهم "مجددين" ووضعهم جميعهم في سلة واحدة مع أنصار المشروع التغريبي، ورأى - أيضاً - أن العلم الأنجح لمواجهةهم هو علم الكلام، "فلا يعادل علم الكلام غيره من العلوم الإسلامية... وهو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية"^(٦)، بل إنه اعتبر تراجع الاهتمام بعلم الكلام في بلاد المسلمين مؤشراً "لتراجع مكانة الإسلام بين الأمم"^(٧).

وجاء اهتمام "مصطفى صبري" بعلم الكلام في عدة صور منها مواجهة الطعن في علم الكلام نفسه ورد الشبهات عنه، حيث تناول في الجزء الأول من موسوعته الكلامية "موقف العقل والعلم والعالم"^(٨) الشبهات التي تتعلق بعلم الكلام

ومنها عدم إسلاميته، وإنه علم يوناني بالأساس لاعتماده على الفلسفة والمنطق، وأن رواده "المتكلمون الأوائل" قاموا بالنقل والتقليد لفلاسفة اليونان، وكثرة المسائل الكلامية والاختلاف فيها. لذلك انبرى في مناقشة هذه الشبهات مؤكداً أن علم الكلام بالأساس علماً إسلامياً وإن استخدم أدوات ومنهجيات من خارج الفكر الإسلامي، وذلك لأن "موضوعه" يتعلق بإثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً... ويتناول كل علم شرعي أو غير شرعي يتعلق بالعقائد الإسلامية، حتى إن العلم الطبيعي إذا كان فيه ما يصلح للنظر في درس عقائد الإسلام فهو داخل في علم الكلام، وقد جعل الرواد الأوائل من المتكلمين موضوعه "المعلوم" ليشمل الوجود والمعدوم.

كما أنه اعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مؤمنة بالتوحيد فيقول لمن يناظره "... ولا تنس أن فلاسفة

اليونان الذين دخلت فلسفاتهم في كلام المتأخرين مثل أرسطو وأفلاطون كانوا قبل كل شيء موحدين مثبتين الله الواجب الوجود وواضعين منطق الاستدلال العقلي الذي لا بد أن يستند إليه من يريد إثبات وجود في نفسه وفي إزاء منكره استناداً إجمالياً أو تفصيلاً"^(٩). ومن الدعوات الرائدة لمصطفى صبري هو دعوته لتجديد مباحث علم الكلام في ضوء القضايا الفكرية المستجدة التي أفرزتها الفلسفات الوضعية في الغرب والتي لم تكن مطروحة من قبل - في عهد المتكلمين الأوائل - وهو ما يؤكد قناعته بـ "وظيفية الأفكار"، وأن لكل عصر أفكاره ومباحثه التي يجب أن يتناولها علم الكلام. وهي دعوة إلى تطوير وتجديد لمباحث هذا العلم ومناهجه المستخدمة في آن واحد. كما يظهر تأثر جهوده الفكرية بالسياقات الاجتماعية والفكرية التي عاشها، ويدعو - أيضاً - إلى إيجاد

جيل جديد ينهض بهذه المهمة الكلامية نحو الإسلام متمثلاً في دراسة الكلام المدافع عن العقيدة.

فإذا كانت مباحث الطبيعيات في علم الكلام لا تسد حاجة العصر الحاضر فلا أقل من أن تكون هذه المباحث جواباً ماثلاً أمام أعين المولين وجوهمهم عن الكلام جاعلين من العلم الطبيعي مزاحماً له مفضلاً عليه... أما إن مباحث الطبيعيات في علم الكلام المنتقل إلينا من علمائنا باسم كلام المتأخرين لا تسد حاجة العصر الحاضر، فلا لوم على علماء الكلام من ذلك وهم كانوا حاكمين في علوم زمانهم حتى جعلوا ما ليس بإسلامي من العلوم إسلامياً وأدخلوه في علم الكلام وحملوا بتأسيس هذه السنة واجباً كبيراً على الخلف^(١٠).

٢- نقد أصول المشروع المعرفي

الغربي:

واصل "مصطفى صبري" فكرته الإصلاحية في مواجهة الفكر الغربي

والمشروع التغريبي بهدف إصلاح الآثار المعرفية التي اعتبرها العامل الأول للبناء المعرفي الإسلامي الحيوي، وبدأ ذلك بنقد الأصول الفكرية التي قامت عليها الفكرة الغربية الحديثة وحددها بأصلين اثنين يُعدان من أسس المشروع الغربي، الأول: الاستناد إلى الدليل التجريبي وحده، وقد حدث ذلك في الغرب منذ عهد بيكون، حيث توجهت عناية الغربيين إلى الأدلة التجريبية أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبية لكون الله متعالياً عن متناول التجربة، وكان من أهم آثار ذلك هو "قصر التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية، ونقل ذلك العرف بعينه إلينا (أي المسلمين) من طرف هؤلاء الكتاب (أي المتغربين) كأنه عرف لنا أيضاً"^(١١)، حيث "تتفق عقلية المثقفين ثقافة عصرية في موقف العقل والعلم مع

عقلية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه. فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدنيهم، في حين أن الدين والعقل متساندان في الإسلام لكن جيل المتلمذين على الغرب في غفلة من هذا. يستخرج ملاحظتهم من العقل عدواً للدين غير مغلوب، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلاً يقوم عليه الدين. ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي^(١٢). ويطلق على ذلك الانتقال المفاهيمي بأنه "خطأ فاحش". وذلك بالنظر إلى مفهوم العلم في الفلسفة الإسلامية والذي يعنى صفة توجب تميزاً لا يشمل النقيض وهو "أي هذا النقيض" مرتبة من المعرفة لا تحصل إلا بالدليل العقلي لا بالدليل التجريبي وهذا هو سر كون إثبات وجود الله في

الفلسفة الإسلامية يتطلب دليلاً عقلياً لا تجريبياً.

الأساس الثاني: الصراع بين

العقل والدين، يرسم الفكر الغربي

شكل العلاقة بين العقل والدين في

صورة صراع حيث "يمضى تاريخ

أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل

محابة للدين ومتابعة العقل رغبة في

الحصول على اليقين، ولم يلحظ قراء

الفلسفة الغربية هذه السجلات

الحرية الصاعدة والنازلة بين العقل

والدين من غير تنبيه من ناقليها من

الغرب إلى الشرق، على اختصاص

هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة

عنها هذه الأفكار الفلسفية المختلفة

وهو المسيحية^(١٣).

ومن هنا رأى "مصطفى صبري"

ضرورة البحث في السياقات المعرفية

والاجتماعية لنشأة المفاهيم في الفكر

الغربي قبل استيرادها ونقلها إلى العقل

المسلم، وهو ما لم يحدث، مما تسبب

في وجود خللاً معرفياً وثقافياً في

التكوين الفكري للشخصية المسلمة

وللمشهد الثقافي الإسلامي بصفة عامة.

ثم انتقل "مصطفى صبري" بعد ذلك إلى مناقشة أطروحات تطبيقية توضح الآثار المعرفية للمشروع الغربي في بلدان العالم الإسلامي وذلك فيما عرف باتجاه "التفسير العلمي للعقائد الإسلامية" أي محاولة إخضاع العقائد الإسلامية للتفسير العلمي التجريبي.

ومن أهم الأفكار التي طرحها للمناقشة كانت آراء محمد فريد وجدي في كتابه "السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة"، ومحمد حسين هيكل في كتابيه "حياة محمد" و"الوحي المحمدي"، وشبلي شميل في ترجمته لنظرية دارون، وغيرهم من الكتاب والكتابيات التي أثارت جدلاً واسعاً في الفترة الباكورة من انتشار التغريب وحركات وأفكار الإصلاح في العالم الإسلامي.

واجه مصطفى صبري الإشكالية العلمية والإيمان بالغيب بنقد الأسس

التي قامت عليها من ناحية، وبإثبات مسألة الإيمان بالدليل العقلي والاستدلال المنطقي من ناحية أخرى، وأفرد لذلك الجزء الثاني من موسوعته "موقف العقل والعلم والعالم" والذي تناول فيه موقف العقل من الدين، وموقف العلم من الدين، وموقف التجربة من الدين. على أنه لم يستبعد المنهج التجريبي بصورة مطلقة حيث أشار إليه في دليل نظام العالم، وانتهى في علاجه لهذه الإشكالية بقوله: "أنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية... ولا يمكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه، وذلك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست أسباباً عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي هي غير مضمونة

النتائج ضماناً أبدياً. فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت بالعلم الطبيعي فقد تأتي معجزة تغيره وتنقضه، ولا تأتي معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية" (١٤).

٣- الإشكالية السياسية:

انطلاقاً من منهجيته الكلامية في الدفاع عن العقائد الإسلامية وتمثلائها في الواقع المعاش تعرض "مصطفى صبري" لمسألة تُعد الأكثر سجالاً للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وهي "فصل الدين عن الدولة" مما يعد استمراراً لتغلغل المشروع التغريبي، لاسيما فيما يتصل بعملية نقل المفاهيم من البيئة الغربية إلى البيئة الإسلامية دون مراعاة للبنى المعرفية والتصورات الأساسية للمجتمع الإسلامي.

في البدء يوضح منهجه في معالجة هذه الإشكالية ولماذا وضعها في المباحث الكلامية المتصلة بالعقائد وهي مسألة يبدو من مظاهرها أنها

تتعلق بالمصلحة الدنيوية فيقول: "إن السبب الذي حداني إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية والنبوة التي هي موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين على الرغم من عدم كون مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث في عقائد الإسلام وإنما مسألة الفصل والتحذير منه ترجع إلى ناحية العمل، وذلك أن ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصب الإمام المعدودة من المسائل الكلامية لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها في حدود الشريعة الإسلامية فيكون هذا الإمام خليفة عن رسول الله بهذا التقييد" (١٥).

ومن ناحية أخرى يؤكد على ضرورة اشتغال العلماء بالسياسة حيث يدمج البناء المعرفي الإسلامي بين الدين والسياسة، وبين العلماء وممارسة الدور الاجتماعي، ويشير

إلى ذلك بقوله: "إن المساعي المتعلقة بالمصلحة العامة إن تجردت عن السياسة تذهب هباءً وهواءً، وكل نصيحة لا تؤيدها السياسة فهي بمنزلة تضرع العاجز... والذين جردوا الدين في ديارنا عن السياسة كانوا هم وإخوانهم لا يرون الاشتغال بالسياسة لعلماء الدين بحجة أنه لا ينبغي لهم وينقص من كرامتهم، ومرادهم حكر السياسة وحصرها لأنفسهم ومخادعة العلماء بتنزيلهم منزلة العجزة... فالعلماء المعتزلون عن السياسة كأهم تواطئوا مع كل ساسة صالحهم وطالحهم على أن يكون الأمر بأيديهم، ولما أن هداني الله من قلم إلى التنبيه لمكائد السياسيين ذوى المبادئ اللادينية وواجب علماء الدين لقاءهم ما تنحيت عن المجاهدة في غمرات السياسة لا على اتخاذ الدين آلة للسياسة، بل على جعل السياسة آلة للدين مستخدمة في تعزيزه وتنفيذه لكونها أقوى الآلات ممثلة

لقوة الحكومات" (١٦).

وقد تنبه "مصطفى صبري" مبكراً ومن خلال قراءة سياسية وإعيرة لمشروع "تفكيك الخلافة" لهذا الموضوع، وذكر ذلك في أكثر من موضع لاسيما كتابه "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة"، و"النعمة" التي يشير إليها هنا الخلافة وقوانينها الإسلامية التي تحكم الأمة التي ارتضت الإسلام ديناً وعقيدة ومنهجاً "إننا إذا اعتقدنا أن دين الإسلام نعمة للمسلمين وسعادة لهم في دنياهم وأخراهم وأنه داخل في مشخصات شعوب المسلمين الذين يشعرون بها أنفسهم ويعدونها من مزاياهم النفسية، فلا ينافي حريتهم واستقلالهم كون حكومتهم ممنوعة من التخطى إلى ما وراء حدود الدين كما أن كونها ممنوعة بالطبع عن العمل بما يغاير الوطنية والشعائر المالية لا ينافي الحرية والاستقلال. وهنا مزلة فكرية يجب أن ننبه عليها: وهي أن إذا أحببنا

الحرية وأطربنا مكانها عند النفوس الشريفة فلا بد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات لا حرية الحكومات في القيام بأمور الأمة، حتى إن الزيادة في حرية الحكومة تضر بحرية الأمة وتنقصها، ولهذا يجب أن تكون الحكومة في معاملاتها مع الأمة مقيدة بقوانينها" (١٧).

ثم أشار - أيضاً - إلى الشروط التي يمكن من خلالها تحقيق مفهوم "الأمة المسلمة" ومنها: "كون أفرادها منتسبين إليها ومقيدين بها باختيارهم التام غير مخاطبين في ذلك بأمر أحد أو نهي يبلغ درجة السلطة، فهذه ديانة الأمة بالنظر إلى أحوالهم الانفرادية، ثم إن لهم حالة الجمعية وحالة الحكومة، ودين الإسلام لما لم يعزب عن عنايته ورقابته حال الأفراد وحال الجمعية معاً؛ بل كان شديد العناية والعلاقة بالأحوال الاجتماعية والمدنية فلا جرم أن كان شرطاً لصحة أن تعد الأمة أمة مسلمة إسلام فردها الحكمي وشخصيتها

الاجتماعية والسياسية كإسلام أفرادها الجزئية بكون هذا الفرد الحكمي - أيضاً - منقاداً لأحكام الشريعة الإسلامية ومعترفاً بها، فإذا أذعنّت الأمة لأحكام الإسلام وحدانا ولم تدعن لها في حالة الجمعية والحكومة التي تمثل فرد الأمة الحكمي ما صح إسلامها" (١٨).

تناول - أيضاً - مسألة الخلافة وما حدث لها من افتراق بينها وبين السلطة وهو ما قام به "الاتحاديون" في تركيا قبل إعلان إسقاط الخلافة عام ١٩٢٦م، فيعرّف الخلافة بأنها "عبارة عن كون حكومة ما نائبة مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشرع... فاللزام في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلامية، فيكون اتصاف الحكومات الإسلامية بـ "الخلافة" على قدر تلك الرعاية، وهي لا تكتسب باعتبار المعيار كالأوراثية أو التوجيه من قبل شخص أو جماعة" (١٩)، (إشارة إلى نقل الحكومة

والسلطة إلى المجلس الوطني وبقاء الخلافة دون حكم أو سلطة)، كما أشار إلى آراء على عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) وأفرد لها نقداً مطولاً^(٢٠). مؤكداً على عدم الفصل بين الخلافة والحكم فهذا يخالف السيرة النبوية وإجماع الأمة، حيث إن "الخلافة والحكم" كانا متحدتين منذ زمن النبي ﷺ، والخلافة قامت عبر التاريخ الإسلامي بالنيابة عن النبي ﷺ في الأمة ولم يفترقا، لأنه إذا انتقلت الحكومة عن الخلافة افرقت عن الدين.

٤- الإشكالية التشريعية (التشريع الإسلامي والقانون الوضعي):

طرح "مصطفى صبري" قضية أخرى متفرعة عن مسألة فصل الدين عن الدولة أو الخلافة عن السلطنة، وما تبعهما في البلدان الإسلامية من إلغاء المحاكم الشرعية، والدعوة إلى العمل بالدستور وسن القوانين

الوضعية وإلغاء العمل بالتشريع الإسلامي، واتسم الطرح هنا بالمقارنة بين نمطي التشريع (الإسلامي والوضعي) مبيناً الفوارق الأساسية والكلية لاسيما ما يتعلق بطبيعة هذين النوعين ومصدرهما وقدرة كل منهما على تحقيق الغاية المنوطة بفكرة القانون في إطلاقها.

فإذا كانت غاية القوانين وزع الأمة أو الحكومة عن النزوع إلى أهوائها فمستبعد جداً ومستغرب وزعها بما تستقل في سنه وتبديله متى شئت... فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها وبعبارة أخرى يلزم أن يوجد قوانين أساسية لا يتخطاها نظام القوانين ولا يسوغ لهم تبديلها حتى تنتهي القوانين الموضوعية فيها ويستفيد قوة الوزع منها، وتلك القوانين الأساسية أكملها ما كانت سماوية لما أن تغييرها ليس في وسع النشر فهي أخرى أن تكون تخوم الاستناد وتتخذ آخر مفرع لإصلاح الفساد

الناشئ من أنفسهم ومنهم نظام القوانين^(٢١).

وفي سمات التشريع الإلهي بالإضافة إلى الثبات وخلوه من الأهواء، احترام المكلفين له لقداسته، ومنع التلاعب به والزيف والأهواء، وضمان العدالة وعدم التحيز، وقد استشهد "مصطفى صبري" بكتاب لمؤلف غير مسلم - يدعى صاوا باشا الرومي بعنوان "نظرية الحقوق في الإسلام"^(٢٢). والذي اهتم بتوضيح "النظرية الحقوقية الإسلامية" من خلال القوانين التي أرسنها الشريعة الإسلامية وطبقها المسلمون في تجارتهم وصناعاتهم وأعمالهم المختلفة في الشرق والغرب. كما أشار الكتاب - أيضاً - إلى تميز فلسفة الفقه الإسلامي وتاريخية نشأة الفقه في الإسلام، وتأثير الشريعة الإسلامية في تكوين العادات التجارية في القرون الوسطى، وتميز الشريعة على القانون الروماني.

ثانياً: محمد عبده

انشغل "محمد عبده" - في ضوء ما سبق - بإصلاح العقل المسلم، وإصلاح معارفه الأساسية، ووسائط فهم النص "الفقهاء" وأدواتهم تلك التي أصابها "الجمود والتقليد" و"التهافت" في ضوء اللقاء بالواقع المشهود. وقد أعطي "محمد عبده" مكانة قصوى "للعقل" في عملية الإصلاح التي تعتمد في الأساس على إصلاح المعارف، والوسائط، والآليات، واعتبره (أي العقل) المركز في مشروعه الإصلاحية القائم على التوحيد والذي يسعى لتحقيق النهضة والتقدم المنشود؛ لذا فقد حرص علي بناء نسق "معرفي/عقدي" يتولى فيه "العقل" مهمتين أساسيتين: الأولى: نقد الوضع القائم وما فيه من "جمود وتقليد" ونقضه، والثانية: إعادة تشكيل هذا النسق "المعرفي/العقدي" في ضوء فهم الدين بالرجوع إلى مصادره الأولى مباشرة وكما فعل

السلف. كما يهدف "محمد عبده" في مشروعه الإصلاحى إلى "بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيس في التغلب على ضروب "الاغتراب" التي كانت مهيمنة في ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه"^(٢٣). ومن الوظائف الأساسية لهذا النسق "المعرفي/العقدي" إعادة الإنسان المسلم إلى عقيدته ومصادر فكره وتحديد الارتباط الوجداني بينهما هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إعادة الإنسان المسلم إلى واقعه المشهود وذلك في ضوء التجديد العقلي والوجداني لهذا النسق المذكور. ومن ناحية ثالثة إعادة الاعتبار والثقة للمنهج الإسلامى باعتباره منهج حياة كما أنه منهج للآخرة، واستعادة حيويته المفقودة. ومن الناحية الموضوعاتية فيما يتعلق بمبادئ الإصلاح الأساسية، فإن "محمد عبده" يوضحها لنا في ثلاثة مناح أساسية: "الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين

علي طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم كلمة الله في حفظ نظام العالم الإنسانى. وأنه علي هذا الوجه يُعد طريقاً للعلم، باعثاً علي البحث في أسرار الكون، داعياً إلي احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. وكل هذا أعده أمراً واحداً... أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، وهناك أمر ثالث... الناس جميعاً في عمى عنه وُبعد عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة علي الشعب وما للشعب من حق العدالة علي الحكومة"^(٢٤).
توخى محمد عبده في مشروعه

الإصلاح - في ضوء هذه
التحديات السابقة - تحقيق ثلاثة
أهداف متكاملة: (٢٥)

١- محاربة التقليد المذهبي
والفكري بجميع صورته وأشكاله.

٢- فهم الدين علي طريقة سلف
الأمّة، أي الرجوع مباشرة إلى القرآن
والسنة، وليس إلى كتب الذين عمقوا
الفوارق المذهبية وتوغلوا في الفروع.

٣- الاعتداد بدور العقل في بناء
المعرفة وقيادة المجتمع الإنساني، لأن
الدين لم يجرّ إلا لهداية هذا العقل
نفسه، باعتبار الدين من موازين
العقل البشري التي أراد الله بها أن يرد
من غلواء العقل في تقدير سلطانه
وإنكار منابع المعرفة الأخرى.

١- الإصلاح التربوي
والتعليمي:

تشير الدراسات والبحوث إلى
دور التربية والنظام التعليمي في تغيير
المجتمعات، بل هي رائدة هذا التغيير
وقائده باعتماد أن الفرد المستهدف

منها هو أساس تقدم ونهضة أي
مجتمع. كما أن أي مجتمع هو
انعكاس لنظامه التربوي. وهذا ما
أدركه "محمد عبده" حينما أراد
البحث عن السبب في تخلف
المسلمين والذي رآه في تخلف نظام
تعليمهم الديني "... وإذا استقرأنا
أحوال المسلمين للبحث عن أسباب
هذا الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً،
وهو القصور في التعليم الديني، إما
بإهماله جملة كما هو في بعض البلاد
وإما بالسلوك إليه من غير طرقه
القويمة كما في البعض الآخر" (٢٦).
والتعليم الديني كما وصفه "محمد
عبده" لم يعد يهتم بالبناء العلمي
والتربوي والعقدي للطلاب (الدارس)
بل أصبح له مجرد وسيلة لكسب
العيش، بالإضافة علي المضامين
السطحية للمعارف المقدمة فيه،
واعتماده علي الحفظ والاستظهار
دون الفهم، فضلاً عن ذلك فإن
القصور الواضح في التعليم الديني
أدى إلى نشأة أنماط أخرى من التعليم

يحبسوها ضرورة لسعادتهم في مستقبل حياتهم" (٢٨).

والناظر إلى ما أورده "محمد عبده" في وصفه لحالة التعليم في العالم الإسلامي آنذاك يجد أنه كان صاحب نظرة عميقة ومستقبلية في آن واحد. فلاحقاً أثبتت الشواهد أن التعليم الديني يعيش فعلاً أزمة لا زالت حتى الآن (٢٩). ورغم الكتابات الكثيفة والاقتراحات المتعددة (٣٠) إلا أنها لم تستطع أن تحل ما وقع فيه التعليم الديني من مشكلات "الجمود والتقليد" و"التراجع" ومن ثم ظل التعليم الديني يعيش أزمة لم تنته.

ومن ناحية أخرى يعيش العالم الإسلامي حالة الازدواجية المعرفية بين هذا النمط من التعليم (الديني) والتعليم الرسمي الحكومي (المدني) الذي يهمل العلوم والمعارف الدينية، وترداد الفجوة بينهما كلما بعدت السنون وهو ما أوجد شقاً معرفياً في الشخصية المسلمة لم يلتئم بعد. أما التعليم الأجنبي والتبشيري فقد

أكثر ضرراً على المنظومة القيمة الإسلامية في تربية النشء، وفي مقابل التعليم الديني تأسست المدارس الحكومية التي استوردت العلوم التي نشأت في الغرب أي في بيئات اجتماعية وثقافية مختلفة بما لا يتوافق مع بيئة وطباع الأئمة لاسيما في نموذجها المعرفي الإسلامي، ويصف "محمد عبده" هذه العلوم في البيئة الإسلامية "كخلط غريب لا يزيد طبائعها (أي الأئمة) إلا فساداً" (٣١).

كما نبه إلى نمط آخر من التعليم تزيد مخاطره عن النوع السابق وهو التعليم الأجنبي بمدارسه الغربية والتبشيرية، ويقول في ذلك: "...لا ترى بقعة من البقاع إلا فيها مدرسة للأمريكانيين، أو اليسوعيين، أو الغرارية، أو الفرير، أو لجمعية أخرى من الجمعيات الدينية الأوروبية. والمسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس طمعاً في تعليمهم بعض العلوم المظنون نفعها في معيشتهم أو تحصيلهم بعض اللغات الأوروبية التي

التفتت إليه كثير من الأعلام والأفكار آنذاك نظراً لمخاطره علي العقيدة والفكرة الإسلامية بما يحمله من أفكار وقيم غربية تختلف مع الأفكار والقيم الإسلامية^(٣١). بالإضافة إلى الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتعليم الأجنبي في المجتمع المسلم. وقد استخدم التغريب التعليم كأداة للتأثير في الهوية الإسلامية.

يعد التعليم أحد أدوات التغريب في العالم الإسلامي باعتباره كما ذكر "جب" في (وجهة الإسلام) "أهم العوامل التي تعمل علي تغريب العالم الإسلامي وتقوم به جهات متعددة وعلي مستويات مختلفة من المدرسة والكلية والجامعة... وقد رأينا مراحل دخول هذا التعليم (الأجنبي) في بلاد الإسلام المختلفة ورأينا الأثر الذي أحدثه في عقول الزعماء العلمانيين وقليل من الزعماء الدينيين في العالم الإسلامي"^(٣٢).

أما عن وجهة نظر "محمد عبده" الإصلاحية للنظام التعليمي والتربوي

الديني، فتؤكد علي النظرة الشاملة والإصلاح الكلي لجوانب العملية التعليمية: الأهداف، الخطط، الوسائل، المناهج، المقررات، المعلمين، السياسات. حيث انتقد النظرة الجزئية التي تهتم بالجانب الشكلي دون الاهتمام بجوهر التعليم نفسه وعناصره الأساسية وأهدافه "وإن مجرد إصلاح الجداول بإدراج بعض الكتب الفقهية في فنون المدارس الإسلامية مع بقاء التعليم علي طرقة المعهودة في المساجد وفي دروس بعض العلماء... فإن ذلك يكون أشبه بالباطلة في عدم ترتيب الأثر المطلوب عليها"^(٣٣).

كان محمد عبده يؤمن إيماناً عميقاً بأن إصلاح التعليم الديني هو العامل الأول لتحقيق نهضة المسلمين واللاحق بأوروبا في علمها "إن إصلاحه - أي الأزهر - خير صلاح لحال المسلمين الدينية الدنيوية... ولو صلح حال الأزهر، لهب المسلمون إلي طلب العلوم الصحيحة، كما

هبوا لذلك في أول نشأتهم" (٣٤).

ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر
كما تراءت حينئذ لمحمد عبده في أن
يكون جامعة بالمعني الصحيح، يتلقي
فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التي
تعددهم لأن يكونوا رجالاً عاملين،
فيكون هناك قضاة ذو نزاهة،
وأساتذة باحثون وعلماء متخصصون
ومرشدون مخلصون، يعملون علي
بث الآراء الدينية السليمة، والمعاني
الأخلاقية الرفيعة ومكافحة
الخرافات، والقضاء علي البدع
والأباطيل (٣٥).

وفي ضوء هذه الرؤية الإصلاحية
دعا محمد عبده إلي تقنين الدراسة
ومراحلها ومدتها وذلك تقليلاً للهدر
في الجهد والوقت والتكلفة، ثم ربط
التعليم بالتربية والأخلاق، والنظر
بالعمل والتطبيق وهذا أدعي إلي أن
تتضمن المناهج الجديدة " فن تقوى
به العقيدة، ويستحكم سلطانها علي
العقول، ثم إلي تربية تذكر بما تنال
النفس من ذلك الفن، فيكون

التذكار مستحفظاً لما يصل إليه منه،
ثم إلي فن الفقه الباطني وهو ما تُعرف
به أحوال النفس وأخلاقها... ثم إلي
تربية تحفظ ذلك، ثم يكون التعليم
علي هذه الفنون المذكورة والتربية
علي وفق قواعد مستنديين إلي
الشرع الحنيف... فالمقصد بالذات
علمان، وهما أصلان ومجموعهما
ركن من الإصلاح، والركن الآخر
في التربية بما يهديان إليه حتى تصير
العلوم ملكة راسخة تصدر عنها
الأفعال بلا تعمل، ثم يتبعها فن آخر
يقوي علي الغرض منهما، وهو فن
التاريخ الديني" (٣٦).

كما دعا محمد عبده - أيضاً -
إلي تقسيم العلوم إلي علوم مقاصد،
وعلوم رسائل، فأطيلت مدة الدراسة
في "علوم المقاصد": كالتوحيد
والتفسير والحديث والفقه وأصوله
والأخلاق، أما علوم الوسائل
"كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح
الحديث وضم إليها الجبر والحساب،
وهذه العلوم بقسميها هي التي يلزم

طلاب شهادة العالمية بأداء الامتحان فيها^(٣٧).

دعا - أيضاً - محمد عبده إلى نظام تعليمي للدراسة في الأزهر تنقسم فيه من حيث النوع مناهجه ومقرراته بما يتناسب مع الهدف من التعليم منه، فهناك العمال (الصناع والزراع والتجار ومن يتبعهم) وهناك طبقة الساسة والتي تدبر أمور الدولة، وهناك طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية فأشار إلى التعليم المناسب لكل من هذه الطبقات و"تحديد ما يلزم لكل واحدة"^(٣٨). ثم دعا - أيضاً - إلى تقسيم السلم التعليمي إلى ثلاث مراحل، الأولى: التعليم الابتدائي، والثانية: المتوسط، والثالثة العالي. واجتياز هذه المراحل يكون عن طريق نظام التقويم "الامتحان" وهو ما لم يكن معروفاً في الأزهر آنذاك.

وفي ميدان "تأهيل المعلمين" رأى "محمد عبده" ضرورة إعادة إعدادهم بما يتناسب مع وظيفتهم ومكانتهم.

التي أعطيت لهم كفقهاء، وكذلك وضع قواعد وسياسات قبول لهم "فلا بد أن يُنظر في انتخابهم من المستعدين للفهم وقبول الإصلاح بقدر الإمكان"^(٣٩). ثم طرح محمد عبده مجموعة من المعايير التي يجب أن تتوفر في مدارس إعداد المعلم آنذاك مدرسة "دار العلوم"، ومنها: إلغاء بعض الكتب الفقهية العقيمة التي تدخل في المقررات والمناهج، تغيير طرق التدريس لاسيما ما يتعلق بتفسير القرآن والأحاديث، أن يكون المسئول الأول فيها عالماً بالدين، إعطاء الإجازات العلمية للتدريس في الأزهر، اعتبار المحور الأخلاقي في التقويم، إدخال التربية العملية في نظامها الأساسي.

٢- الإصلاح العقدي:

الدين - كما تقدم - هو مدار النهضة عند محمد عبده والركيزة الأساسية في مشروعه الإصلاحية، ولكن من أي جانب رأى محمد عبده

"الدين" في حياة المسلمين؟ نظر محمد عبده إلى الخلل الموجود في حياة المسلمين وأكد أنه بسبب الخلل الموجود في "فهم الدين". أهم ما اعتنى به في الإصلاح العقدي هو إصلاح "علم التوحيد"، فالتوحيد هو المركزية الأساسية للفعل الإنساني، كما أن "العقل" هو المركزية الأساسية للتوحيد.

حاول محمد عبده معالجة الخلل الذي يعاني منه "علم التوحيد" الذي اختلطت به شوائب كثيرة جعلته يبعد عن تحقيق أهدافه، وأعاقته التصور العقدي للمسلمين، لاسيما تلك الحوادث التي حدثت في صدر الإسلام، والحروب التي انفصمت بها عرى الخلافة، والتفرق المذهبي والسياسي، وانتشار فكر "الغلو" و"التكفير" و"اختراع" الروايات، ودخول أمم في الإسلام حاولت خلط ما لديها من عقائد وأفكار بالإسلام. ومن المخاطر التي اكتنفت هذا العلم - كما أشار إليها محمد

عبده أيضاً - هو اختلاط السياسي الأيديولوجي بالديني العقدي "وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسير مع الآراء في العقائد كأنها مبنية من مباني الاعتقاد الإسلامي... فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق حتى علي أصل من أصول النظر" (٤٠).

ويصور - محمد عبده - المشهد العقدي الإسلامي والخلل الذي أوجده الساسة فيه بقوله: "... ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم، فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم، فوضعوا ما لم يعد للإسلام قبل باحتماله، غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصاراً، ومن البعد عن ينايع الدين أعواناً، فشدوا بالعقول عن مواطنها، وتحكموا في التضييل والتكفير، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق في دعوى العداوة بين العلم والدين" (٤١).

ولم يجد "محمد عبده" مخرجاً من

هذا التيه العقدي، الذي لعبت فيه "السياسة" وجهل المسلمين و"نقص المعارف" دوراً أساسياً، لم يجد إلا مخرج "العقل" وإحياء "النزعة العقلية" في القرآن، حيث "رفع القرآن من شأن العقل وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتميز بين الحق والباطل والضرار والنافع"^(٤٢). وسعى إلى تأسيس الاعتقاد وتجديده علي أساس من العقل، فقرر أن النظر العقلي من أول الواجبات علي المكلف، والواجب علي كل ذي عقل أن يذهب النظر في الحقائق، ويسيرها علي وجه أدق بحسب طاقته وقيم البراهين القطعية علي النفي والإثبات. "خصوصاً ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحدود ولا مشروطة بشرط، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلي الاعتقاد بالله علي ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو في التحديد"^(٤٣).

وقد كتب "محمد عبده" بياناً

مهماً حاول فيه إصلاح "علم التوحيد" من ناحية، وتأسيس "علم الكلام" علي قواعد عقلية ذات أبعاد اجتماعية وثقافية من ناحية أخرى، فكتب "رسالة التوحيد" مشتملة علي تحديد مجموعة من المفاهيم الأساسية: "التوحيد" في مقدماتها وتمثلاته في "القضاء والقدر" و"أفعال الله" و"أفعال الإنسان" و"الحرية" و"الصفات" و"الممكن والواجب" و"النوبة..." إلخ، مما التصق بأصول وفروع هذا العلم. وقد كان المشترك في تناول كافة هذه الموضوعات الكلامية العقدية هو "العقل" الذي أعاده "محمد عبده" إلي الحياة العقدية والاجتماعية للمسلمين مرة أخرى تحت قاعدة "وجوب النظر العقلي" وجوباً "قرآنياً" و"شرعياً".

حاول محمد عبده أن يعيد المسلمين إلي مفهوم "التوحيد" القائم علي "العقل" والمنزه عن الخلافات السياسية والصراعات المذهبية، والمنزه عن الحوادث والعلل التي

أملت به، فرأى تفعيل دور العقل والعقلانية في دعوة "التوحيد" وفي الاعتقاد بوجود الله ومعرفته. إلا أن "التوحيد" عند محمد عبده لم يكن ذا بعد وجداني فقط، ولكن نظر إليه - في بعده الكلي والشامل أي الاجتماعي والسياسي والثقافي باعتباره توحيد ووحدانية وحرية،... والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه" (٤٤).

ويحدد محمد عبده في "رسالة التوحيد" الغاية من "علم التوحيد" وهي "القيام بفرض مجمع عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته، الواجب ثبوته له، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه به، والتصديق برسله علي وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتماداً علي الدليل، لا استرسالاً مع التقليد حسبما أرشدنا إليه الكتاب، فقد أمر بالنظر واستعمال العقل فيما

بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباعه لهدم معتقدهم وإحياء وجودهم الملي" (٤٥). ويشير فهمي جدعان إلي أربع معانٍ للتوحيد عند محمد عبده "فهو طاقة محررة من الطراز الأول... وتطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلي أسمى مراتب الكرامة، ثانياً: رد الحرية إلي الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينين والكهنة أو في القوى الخفية... والتوحيد يعني ثالثاً: حرباً علي التقليد، إحتلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم. والتوحيد يعني رابعاً: رد الكثرة إلي الوحدة، والتنازع والفرقة والتخالف إلي الاتحاد والألفة والتجمع...

بمقتضي التوحيد يتم للإنسان أمران عظيمان طالما حُرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر^(٤٦).

كما تعرض "محمد عبده" في رسالة التوحيد إلى مناقشة قضية "الحرية" أي حرية الإنسان في أفعاله وكانت رداً على اتهامات توجه إلى الإسلام فيما يتصل بعقيدة "القضاء والقدر" والتي رأي فيها أن الغرب وبعض المسلمين أخطئوا في فهمها بأنها تدعوهم إلى القعود عن العمل والكسل وهم "الجزرية". فيصحح أولاً مفهوم "القضاء والقدر" بأنه علي النقيض تماماً من هذا الفهم "السكوني" و"التراجعي" عن العمل بقوله: "الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة... هذا الاعتقاد يطبع النفس علي الثبات، واحتمال المكار، ومقارعة الأهوال، ويخليها بحلى الجود والسخاء، ويدعوها إلى

الخروج من كل ما يعز عليها، بل يحملها علي بذل الأرواح، والتخلي عن نضرة الحياة، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة^(٤٧). ويؤكد محمد عبده في جانب آخر علي حرية الإنسان في خلق أفعاله وأن هذه الحرية ليست شركاً بالله، لأن الشرك اعتقاد بشريك لله في الكون والخلق، ويقرر نظرتة لهذه المسألة في أمرين هما "ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية: الأول، أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني، أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شيء سوي الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه"^(٤٨).

٣- الاجتهاد، التفسير القرآني

نموذجاً:

شن محمد عبده حرباً علي

التقليد، وليس التقليد عنده يختص بتقليد العلماء المتقدمين وترديد آرائهم المذهبية علي غير دليل وحسب، وإنما يمتد التقليد عنده إلى تقليد المسلمين للغربيين في المسائل التي ينقلونها إلى مجتمعاتهم من غير أن تكون ملائمة لهذه المجتمعات، بما فيها القوانين الوضعية المناهية للشرعية أو لروح التقاليد الشرقية، والعادات والمظاهر الغريبة عن هذه المجتمعات. فكل تقليد مضر بالمجتمع؛ لأن التقليد الأول للسلف يجمد حياته الفكرية، والتقليد الثاني للأوروبيين يفتح منافذ الهيمنة الأجنبية والتأثير الحضاري الدخيل^(٤٩).

ومحمد عبده إذ ينعى علي التقليد، ينعى عليه لذاته من حيث هو كمبدأ، ثم علي وجه أخص ينعى علي صورته التي كان عليها في زمنه، وهي التي تتمثل في تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة... تبعية لمذاهب واتجاهات ولدتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهدود الضعف

الفكري والسياسي والاقتصادي في الجماعة الإسلامية... وتبعية لكتب قامت علي كثرة الافتراض النظري في تفصيل الآراء، وبعدت بذلك الحياة عن سيرها الواقعي، وغمضت في أسلوبها، وهدفت إلى توكيد الخصومة المذهبية الجاحمة^(٥٠).

مثل الاجتهاد عند "محمد عبده" الموضوع الرئيسي لتفعيل العقل ودوره في الحياة العقديّة والاجتماعية، فالقرآن أطلق سلطان العقل من كل تقليد ونعى علي كل الذين اتبعوا آباءهم وأجدادهم واهتدوا بآثارهم، والاجتهاد عنده - أيضاً - جاء منطلقاً وتعبيراً في آن واحد عن تصوره الكوني والحضاري النابع من الإسلام كمرجعية عقديّة وفكرية، بعيداً عن التمذهب والتفرق الذي رأي فيه خروجاً عن مقاصد الإسلام في كثير من جوانبه. ومن المهم - أيضاً - أن نذكر أولاً تصور محمد عبده عن "القرآن" ومكانته ووظيفته العقديّة والمعرفية، حيث يراه

تقسيمه الكمي للقرآن وكيف أن
"الأحكام العملية التي جرى
الاصطلاح علي تسميتها فقهاً هي
أقل ما جاء في القرآن، وإن فيه من
التهذيب ودعوة الأرواح إلي ما فيه
سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة
إلي أوج المعرفة وإرشادها إلي طريقة
الحياة الاجتماعية ما لا يستغني عنه
من يؤمن بالله واليوم الآخر، وما هو
أجدر بالدخول في الفقه الحقيقي،
ولا يوجد هذا الإرشاد إلا في
القرآن" (٥٢).

لذلك دعا محمد عبده وبكل قوة
إلي فتح باب الاجتهاد، منكرًا القول
الذي شاع بأن باب الاجتهاد قد
أغلق. والاجتهاد هو النهج الذي رأي
فيه "محمد عبده" التغلب علي
إشكالية "الجمود والتقليد"، الجمود
الذي أوقف العقل عن التفكير
والفاعلية، و"التقليد" الذي أوقف
الحياة الإسلامية عن التطور
والصيرورة الإنسانية، فالدور الذي
يقوم به الاجتهاد هو الوصل بين

كتاب هداية ونهج للاجتماع وسيلاً
للسعادة والإصلاح، وهو ما يؤكده
الشيخ محمود شلتوت عن هذا
التصور "حيث كان -محمد عبده-
يراه أصلاً للدعوة الفكرية الإصلاحية
مهما تشعبت فروعها، وكان ينظر
إليه علي أنه أساس القوة ومصدر
العزة للدولة الإسلامية والمسلمين
جميعاً فاستقبله علي أنه - كما
أنزله الله - كتاب هداية وتشريع
وأخلاق، ونهي عن اتخاذ غير ذلك
من الأغراض المادية التي لا تليق
بجلاله، والتي تصرف المسلمين عن
الانتفاع بهديه وإرشاده، ونبّه
المسلمين عامة وأهل العلم خاصة إلي
مركز القرآن، وأنه المسيطر علي كل
ما سواه في العلميات والعمليات،
بحيث يجب أن يتحاكم إليه
المختلفون، وأن يخضعوا لحكمه وأن
يتركوا جميع الأقوال لقوله فليس أمام
حكمه حنفي ولا شافعي، ولا سني،
ولا معتزلي" (٥١).

ويؤكد ذلك "محمد عبده" في

طرفين ضرورين ومتكاملين ولا يجوز بحال من الأحوال الفصل بينهما وهما: "الوحي" و"الوجود" أو بين "الدين" و"الدنيا".

يمكن تناول إحدى الميادين التي استخدم فيها "محمد عبده" آلية "الاجتهاد" وتفعيل "العقل" وهو ميدان التفسير القرآني، وذلك من خلال البحث في عدة مؤشرات طرحها محمد عبده في هذا الميدان التفسيري. ومنها تحديد مقاصد التفسير القرآني وهي كما يقول: "فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له ووسيلة لتحصيله". وينفي "محمد عبده" أن يكون المقصود بالفهم هو التسليم الأعمى بما جاء في الكتب السابقة "إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله

لإرشادنا وهدايتنا وعن سنة نبيه ﷺ الذي بين لنا ما نزل إلينا" (٥٣) [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ] {النحل: ٤٤}.

ولذلك لم يعتبر "محمد عبده" بما يسمى "أسباب النزول" لأن القرآن رسالة للإنسان في كل زمان ومكان، ولم يقصر فهمه علي فئة دون أخرى أو طائفة دون غيرها، بل رأى أن كل واحد من الناس عليه أن يفهم آيات الله بحسب طاقته لا فرق في ذلك بين عالم وجاهل. ويكون ذلك بإعمال العقل في فهمه وتدبره "فإن الله أمرنا بالفهم والتعقل لكلامه لأنه إنما أنزل الكتاب نوراً وهدى مبيناً للناس شرائعه وأحكامه ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفهمونه" (٥٤).

ويقسم "محمد عبده" مراتب التفسير إلى قسمين: المرتبة الدنيا، أن يبين بالإجمال ما يُشرب القلب عظمة الله تعالى وتنزيهه ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير (وهذه

المرحلة متيسرة لكل أحد من الناس).
والمرتبة العليا، تنقسم إلى عدة أقسام:
أحدها، فهم حقائق الألفاظ المفردة
(مع مراعاة تغير الألفاظ
والمصطلحات عند المفسرين القدماء
إلى الوقت الحالي). ويرجح "أن
يفهم اللفظ من القرآن نفسه وموارده
فيه والمعاني المختلفة التي يتضمنها.
انطلاقاً من مبدأ "أن القرآن يفسر
بعضه ببعض" وهو ما يعرف بالتفسير
القرآني، ثانيها، الأساليب، وثالثها،
علم أحوال البشر، ورابعها، العلم
بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن،
 وخامسها، العلم بسيرة النبي ﷺ
وأصحابه" (٥٥). ويشير محمد البهي
إلى مجموعة من القواعد التي طرحها
"محمد عبده" في تفسير "النص
القرآني" وهي: (٥٦)

- إخضاع حوادث الحياة القائمة
في وقته لنصوص القرآن الكريم إما
بالتوسع في معني النص، أو بجملة
الشبيه علي الشبيه.
- اعتبار القرآن جميعه وحدة

واحدة متماسكة لا يصح الإيمان
ببعضه وترك بعض آخر منه، كما أن
فهم بعضه متوقف علي فهم جميعه.
- إعتبار السورة كلها أساساً في
فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها
أساساً في فهم جميع النصوص التي
وردت فيه.

- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال
تفسير القرآن، وإبعاد تفسيره عن أن
يكون مجالاً لتدريب الملكة اللغوية.
- عدم إغفال الوقائع التاريخية في
سير الدعوة إلى الإسلام عند تفسير
الآيات التي نزلت فيها.

ومن النماذج التفسيرية في ضوء
المؤشرات والقواعد ما قاله محمد
عبده في تفسير قوله تعالى: [غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ] {الفاتحة: ٧} بأنهم
"هم الذين خرجوا عن الحق بعد
علمهم به والذين بلغهم شرع الله
تعالى ودينه فرفضوه ولم يتقبلوه
انصرافاً عن الدليل، ورضي بما ورثوه
من القليل، ووقفاً عند التقليد،
وعكوفاً علي هوى غير رشيد" (٥٧).

السابقين في تفسير المقصود — "الكوثر" الذي عدوه نهرًا في الجنة ورأي أن الكوثر "صيغة مبالغية من الكثرة. ومعناه الشيء البالغ من الكثرة حد الإفراط... وأن الكوثر النبوة أو العلم والحكمة"^(٦٠) وعاب علي من قصروا تفسيره علي أنه شيء محدد "نهر في الجنة" حيث أنه لا يفهم ذلك من الآية.

٤- القيم الحاكمة لنظرية

المعرفة:

لم تسلم — أيضاً — آراء "محمد عبده" حول "نظرية المعرفة" والقيم الحاكمة لها من تأثير الظروف الاجتماعية والفكرية التي أثرت بصفة عامة في منهجه الفكري ومشروعه الإصلاحية، فمن ناحية انتقد بشدة "الفلسفة الغربية" وما يتولد عنها من نظرة مادية للمعرفة تحصر أصحابها في الاعتقاد فقط بكل ما هو مادي ورفض ما دون سواه، ويشير العقاد إلي أن هذا "زاده اعتقاداً بضرورة الدين" لصالح النفوس البشرية

أما "الضالون" فصنف منهم من بلغتهم الرسالة وصدقوا بها بدون نظر في أدلتها ولا وقوف علي أصولها، فاتبعوا أهواءهم في فهم ما جاءت به في أصول العقائد، وهؤلاء هم المبتدعة في كل دين، ومنهم المبتدعون في دين الإسلام وهم المنحرفون في اعتقادهم، كما تدل عليه جملة القرآن وما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدر الأول ففرقوا الأمة إلي مشارب يغص بمائها الوارد ولا يرتوي منها الشارب^(٥٨).

وأيضاً ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: [وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (٣) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (٤)] {الفيل}. من اعتبار الطير — المذكور — من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه وانتهى بإفساد الجسيم وتساقط لحمه^(٥٩). وأيضاً لم يكتف بأقوال

وهداية الأمم في حياتها الاجتماعية^(٦١). وهذه النظرة جعلت من ناحية أخرى "محمد عبده" يؤكد علي "التوحيد" كمركز أساس في القيم الحاكمة "للمعرفة البشرية"، "واتخذ الإمام من هذا المبدأ الإيماني سلاحاً أكثر مضاء، وحجة أبلغ إقناعاً، لمواجهة الأفكار المادية الجديدة بصورة عامة"^(٦٢).

والفكرة الأساسية في المنحى المعرفي عند "محمد عبده" هو تأكيده علي بداهة "فكرة التكامل" بين (الدين / العلم) (العقل / الإيمان)، وكل ما يتعلق بهذه الشبكة المنظمة لعملية "المعرفة البشرية" وعناصرها المختلفة والتي شكلت صراعاً في الفلسفات الغربية. الوسطية الإسلامية إذن هي الفارق الأساسي بين "الفلسفة الغربية" ووضعيتها المنطقية وبين ما طرحه "محمد عبده" من قيم "لنظرية المعرفة". واشترط "محمد عبده" لتحقيق مبدأ "التكامل" سلامة المنهج لكل من العقل والإيمان فهذا

هو الشرط الأساسي لتحقيق الفهم الحقيقي للدين "فالمسلمين ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انخرفهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بُعد عنهم علم الدين بُعد عنهم وحرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية"^(٦٣).

كذلك - أيضاً - فإن "مبدأ التكامل" يشترط أن يدرك العقل جوهر عمله ووظيفته، ولا يتعدها بالبحث في قضايا لا تخضع لإدراكه وقدرته. وإذا تحقق ذلك فإنه "لا بد أن ينتهي أمر العالم إلي تأخي العلم والدين، علي سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعني الحديث الذي صح معناه "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله"^(٦٤).

واتصالاً بدور العقل وحدوده نجد "محمد عبده" يميز بين نوعين من موضوع المعرفة وهما: العوارض

والجواهر، ويؤكد أن أقصى ما يستطيع العقل الوصول إليه هو معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت إدراك الإنسان باختلاف مصادر معرفته، وينفي قدرة العقل إلى الوصول إلى "كنه الأشياء" أو جواهرها. وهذا يتلاءم مع سلامة المنهج الإسلامي في المعرفة "إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعوه إلى اكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص" (٦٥). ويتصل بذلك - أيضاً - ما قرره "محمد عبده" من "أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد... بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات" (٦٦).

ونصل هنا إلى فكرة "التكاملية" بين عناصر نظرية المعرفة والتي يطرحها "محمد عبده" في نظرية "الهدايات الأربع"، والتي يوضح فيها المصادر الرئيسة لتحصيل واكتساب "المعرفة البشرية" وكيف أنها تتكامل

لتحقيق الغاية منها وهي سعادة الإنسان "فقد منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته: أولاً، هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري وتكون للأطفال منذ ولادتهم. الثانية، هداية الحواس والمشاعر وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشارك فيها الإنسان الحيوان الأعجم بل هو فيها أكمل من الإنسان. الثالثة، هداية العقل... وهي هداية أعلى من هداية الحس والإلهام وهو الذي يصح غلط الحواس والمشاعر ويبين أسبابه. الهداية الرابعة، الدين: حيث يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والنوعية، ويسلك بهذه الهدايات مالك الضلال فيجعلها مُسخرّة لشهواته ولذاته حتى تورده موارد الهلكة (لذلك احتاج الإنسان إلى هذه الهداية الرابعة) هداية السدين ترشدهم في ظلمات أهوائهم إذا

حددته الفطرة والخلقة، لذا فهو يربط بين ارتقاء الإنسان في العلم الحقيقي وتنقية وجدانه مما علق به من شوائب مادية نتجت عن النظرة الحسية للمعرفة وبين إدراك الله أو التوحيد الواجب "الذي يستحيل عليه أن يلبس لباس المادة علي النحو الذي يظنه مسيو هانوتو وأمثاله لأن ما لا حد له محال أن تحيط بوجوده الحدود" (٦٩).

وهذه "التكاملية" إنما تأتي من وجه آخر يراه محمد عبده فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، "فهناك معرفة قريبة ومباشرة، وأخري بعيدة، والحواس تستطيع إدراك النوع الأول، بينما العقل يختص بالقسم الثاني. وهو امتداد لتقريراته السابقة حول وظيفة وسائل المعرفة التي تتباين في مدركاها ولكن هذا التباين مؤد بالضرورة إلى التكامل والانسجام. منحن العقل للنظر في الغايات، الأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات - والوجدان

غلبت علي عقولهم وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا عندها ويكفوا أيديهم عما وراءها. ثم إن مما أودع في غرائز الإنسان الشعور بسلطة غيبية متسلطة علي الأكوان ينسب إليها كل ما لا يُعرف له سببٌ لأنها هي الواهة كل موجود ما به قوام وجوده وبأنه له حياة وراء هذه الحياة المحددة، ولا يستطيع أن يصل إلى صاحب تلك السلطة الذي خلقه وسواه بتلك الهدايات الثلاثة، إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة - الدين - وقد منحه الله إياها" (٦٧).

وانطلاقاً من مبدأ "التكامل" كحاكم لنظرية المعرفة عند محمد عبده فإنه يقرر التقاء العقل مع الوجدان دون صراع أو تناحر بينهما وذلك بمقتضي الفطرة والغريزة، أما الصراع والتناحر كما اعتقدته الفلسفة المادية فإنه يرجع إلي "عروض العلل والأمراض الروحية علي النفوس" (٦٨)، أي وجود خلل في إدراك حقيقة وظيفة كلٍ منهما كما

لإدراك ما يحدث في النفس والذات... فهما عيان للنفس ينظر بهما، عين تقع علي القريب، وأخرى تمتد إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحدهما حتى يتم لها الانتفاع بالأخرى، فالعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان فإذا اقتصر دين علي أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمته، وهيهات أن يقوم علي الأخرى، ولن يتخالف العقل والوجدان حتى يكون الإنسان الواحد إنسانين، والوجود الفرد وجودين^(٧٠).

ونستنتج من هذا النص أن "التجربة" التي اعتمد عليها المنهج الغربي في العصر الحديث ليست هي تلك المعتمدة عند محمد عبده، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً بقدرة العقل علي إدراك الحقائق "فوق التجربة" وأنه المقياس الأول للمعرفة، لأن

الحس يعطينا ظاهر الأشياء القريبة بينما العقل قادر علي النفاذ إلي الغايات، إلا أن الحقيقة عنده هي جماع بين "الحس والعقل" أو "الوجدان والعقل" أو "العلم والدين".

ومن المفاهيم التي حاول "محمد عبده" تصحيحها لدي العقل المسلم هو ما يتعلق بتغافل العقل المسلم عن "السببية" أو "السننية" وهيمنة مفاهيم "الثبات" علي العقل المسلم لاسيما في "موضوع" "الخيرية" التي أقرها القرآن؛ حيث أشار إلي أن هذه "الخيرية" إنما ترتبط بأسباب وسنن وليست مطلقة لذاتها "فقد أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم، وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر، فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم، وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شيء من معناه"^(٧١).

إن الاعتبار بسنن الله في الخلق "أصل آخر وُضع لتقوم ملكات

الأنفس القائمة علي طريق الإسلام وإصلاح أعمالها في معادها ومعاشها - ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فمن مضى ومن حضر من البشر وفي آثار سيرهم فيهم فمما جاء في الكتاب العزيز مقررًا لهذا الأصل [قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ] {آل عمران: ١٣٧} [سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] {الأحزاب: ٦٢} [سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] {الفتح: ٢٣}. وفي هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تبدل، والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلي حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. إن الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلي ما يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن

ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ويبي عليه سيرته وما يأخذ به نفسه" (٧٢).

ثالثاً: على شريعتي

إتسمت كتابات شريعتي ومؤلفاته بخاصية "الهدفية"، فجاءت هذه المؤلفات تهدف إلى إبراز فكرة، أو معالجة واقع، أو نقد تراث... بل لا نبالغ إذا قلنا إن الكتاب الواحد تبرز فيه عدة أفكار ترمى إلى معالجة هدف ما قد وضعه شريعتي ليحققه، سواء كان ذلك في محاضرة أو درس أو مقالة، كما اتسمت كتاباته بالطابع العلمي والعملية معاً بعيداً عن الإنشاء المتعارف عليه عند المفكرين، كما يمكننا أن نطالع في كل فقرة فكرة جديدة، أو تأملاً يجعلك تقرب أكثر من فكره.

وانطلاقاً من "محورية الدين" و"مركزيته" الحضارية، إهتم شريعتي بإبراز "الإسلام" كمنهج فكري وتربوي وحضاري في "المسألة

المعرفية"، وأهم ما عني به هو وضع منهجية للتعرف على الإسلام، وذلك لأن شريعتي يرى أن المنهج (له أهمية أعظم من الفلسفة والعلم)، كما أنه العامل الأساسي في "إيجاد التقدم أو الانحطاط"، ومن هنا فقد رأى شريعتي أنه من الضروري وضع منهج لمعرفة الإسلام، وأهم قواعد هذا المنهج هي: شمولية الإسلام في مقابل المحدودية، فالإسلام ليس ديناً محدوداً في جانب واحد من جوانب الحياة والكون والإنسان، بل له جوانب متعددة وشاملة، فالإسلام يوضح العلاقة بين الإنسان وربه في منهج علائقي، ويوضح أبعاد الحياة الإنسانية، وطريقة المعيشة على الأرض، وللإسلام بعد حضاري فهو دين الحضارة والتمدن.

وقد مثلت فكرة (العودة إلى الذات) بعداً استراتيجياً مهماً في فكر شريعتي وارتبط من ناحية أخرى بفكرة بناء الذات، وهي نفس الأفكار تقريباً التي ظهرت عند

أصحاب الاتجاه الإسلامي في فترة الستينيات، وقد حملت إحدى كتابات شريعتي نفس هذا العنوان "العودة إلى الذات"، بينما أوضحت كتابات أخرى مفاهيم أساسية في بناء الذات، أهمها: "بناء الذات الثورية"، "النباهة والاستحمار". وقد تضمنت هذه المؤلفات عدة أفكار ومفاهيم وأطروحات أسهمت بشكل جلي في تحديد "الأسس المعرفية" للإصلاح الإسلامي.

ويوضح شريعتي أن قضيته "العودة إلى الذات" تتضمن العودة إلى أصالة الذات "أي العودة إلى الثقافة الإسلامية والأيدولوجية الإسلامية"، وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراثية أو نظام عقيدة موجودة بالفعل في المجتمع، بل إلى الإسلام كأيدولوجية وإيمان بَعَث الوعي، وأحدث المعجزة في هذه المجتمعات، كما أن عناية شريعتي بالذات واهتمامه بها جاء لإبراز تفرد "الذات الإسلامية" في مكوناتها وعناصرها عن غيرها من

الذوات التي لا تحمل هذه الصفة "الإسلامية"، وفي ذلك يقول: "إن منطقنا هو الذات الإسلامية نفسها وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها؛ لأنها الذات الوحيدة القريبة لنا ومنا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن، وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن".

١- الإصلاح الديني:

انتقد شريعتي ما أسماه "استبداد ديني كهنوتي" في مواجهة استبداد رجال الدين والذين تسلطوا على العقل الشيعي في ظل التأثيرات السلبية لمفهوم الغيبة في المجتمع الشيعي والتي امتدت لعدة قرون تعطلت فيها كثير من الفعاليات الاجتماعية والسياسية بدعوى انتظار الإمام الغائب، وظل العقل الشيعي رهين هذا المحبس الفكري المذهبي، ورأى شريعتي أن هذا الاستبداد ناتج عن ظاهرة أخرى

هي "الاستحمار" - وهو مصطلح منحوت من القرآن الكريم يشير إلى من يحمل علما دون أن ينتفع به^(٧٣) - ويقصد به شريعتي "تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرف مساره عن "النباهة الإنسانية" و"النباهة الاجتماعية"، فرداً كان أم جماعة. وأي دافع عمل على تحريف "هاتين النباهتين" أو فرد أو جيل أو مجتمع عنهما، فهو دافع استحمار! وإن كان من أكثر الدوافع قدسية وأقدسها إسما. إن أي عمل ومهمة سوى هاتين النباهتين، أو ما يعد في طريقهما، ما هو إلا وقوع في العبودية، والذهاب ضحية لقوة العدو والاستحمار المطلق. وإن كان عملاً مقدساً وموضوعه مهم جداً"^(٧٤).

ومن هذه الظاهرة خرجت ظاهرة أخرى هي الاستحمار الديني، وذلك في ضوء "تأميم الدين" حيث أصبح الدين مهنة وحرفة خرج منها "وعاظ السلطان" وفقهائه، هذا الدين أطلق عليه شريعتي "الدين المضلل.. الدين

والطبقة (الصوفية)، وطبقة (الرهبان)، وطبقة (القسيسين).
فاتخذوا من الدين وسيلة لاستحمار
الناس - الاستحمار الفردي
والاجتماعي - لأن الدين يعتني
ويهتم بكليهما، وبالأخص الإسلام
الحنيف، الذي يشمل "الدراية
الإنسانية" و"الدراية الاجتماعية"
و"الدراية الفردية" (٧٦).

وقد نتج عن هاتين الظاهرتين
"الاستبداد" و"الاستحمار" باسم
الدين، أنماطاً من الدين تفوقت على
الدين الحقيقي هما الدين التبريري أو
دين الشرك الذي "يسعى دائماً إلى
تبرير الوضع القائم عبر ترويج
المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة
ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد
والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه
المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس
بأن وضعهم الراهن هو الوضع
الأمثل الذي يجب أن يرضوا به لأنه
مظهر لإرادة الله تعالى وهو المصير
المحتوم الذي كتبه الله عليهم" (٧٧).

الاستحماري.. الدين الحاكم..
شريك المال والقوة" هذا الدين يحقق
أزمات ثلاث هي: تزييف الدين
الحقيقي، تغييب العقل، تشويه الرؤية
التوحيدية والحضارية.

والاستحمار نوعان كما يصوره
شريعتي "استحمار قلم واستحمار
حديث كالاستحمار تماماً، فمنه قلم
ومنه حديث. والاستحمار كما
ذكرنا دافع لانحراف، أو طلسم
الذهن وإلهائه عن "الدراية الإنسانية"
و"الدراية الاجتماعية"، وإشغاله بكل
حق أو باطل، مقدس أو غير مقدس.
هذا تعريف جامع للاستحمار. إلا
أن هناك "استحمار قلم"
و"استحمار حديث" (٧٥).

أما تاريخية الدين الاستحماري
فتبدأ "بعد انقضاء فترة الأنبياء العظام
الذين بلغوا الدين واضحاً وصادقاً في
ذروة الحقيقة، وقع مصير الدين في
أيدي قوات استحمارية مضادة
للإنسان، تتسم بأسماء كالطبقة
(الروحانية)، والطبقة (المعنوية)،

والدين الأفريقي هو الذي "جاء ليخضع الناس للذل والهوان والجهل والتخلف والمصير المجهول" هو قول صحيح لا يمكن إنكاره والنيل منه^(٧٨).

وقد أصبح الدين - طبقاً لما سبق- في أيدي السلطة المستبدة أداة لتطويع الناس لأهوائهم وذلك بعد تفرغهم من مضمونه الحقيقي والأصلي، لذلك فهو يفرق بين حقيقة الدين التي تتمثل في "الدين الثوري" الذي يرفض ويقاوم الانحرافات الموجودة، وبين "الدين التبريري" و"الدين الأفريقي" الذي يكون هدفه الأساسي تبرير الانحرافات القائمة وإخضاع الناس لها باسم الدين، نظراً لما يحتله الدين من مكانة كبيرة في وجدان المسلمين وهو ما يحذر منه شريعتي ويعتبره "ديناً مزيفاً مضللاً".

في ضوء هذه المعطيات الفكرية والاجتماعية وجد شريعتي ضرورة الإصلاح الديني وذلك لإزالة كافة

العوائق في طريق النهضة المنشودة، والإصلاح ضد الفساد ونقيضه-، والفساد هنا كما يؤكد شريعتي ليس هو الدين وإنما "فهم الدين" والذي اختلط بأصوله ونقائه شوائب فكرية عديدة، لذلك فهو يؤكد أن المقصود بالإصلاح الديني "إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا للدين".

ويحدد شريعتي المقصود بالإصلاح الديني بأنه "تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصافي الأصل. وطرد وإبعاد العناصر الخارجية التي امتزجت منذ زمن طويل بسياق فكرنا العقيدى والديني، العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتمييز الطبقي، والمصالح السياسية، أعني كل فكر مصلحي زرع في أرض "الجهل" على امتداد قرون تاريخنا الإسلامي"^(٧٩).

إن العقل المسلم وآلياته وأدوات تشغيله هو الذي بحاجة إلى الإصلاح وليس الإسلام في ذاته، وهنا تبدو

الحاجة أصيلة إلى تطوير رؤيتنا نحو أنفسنا وديننا والعالم، طبقاً لسنن التغير الاجتماعي وحاجات العصر من ناحية، ومصادرنا الفكرية الغنية من جهة أخرى وذلك لتحقيق اللقاء الناجز والفاعل بين الإسلام والواقع المعاش. بمستجداته ومتغيراته "حيث لا إصلاح ديني في الإسلام، بمعنى إعادة النظر في الدين، بل "إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول... والمعرفة الدقيقة والعلمية للإسلام... والتعرف على الإسلام الفاعل الإيجابي المسئول" (٨٠).

ويضيف شريعتي - أيضاً - "أن الإصلاح الديني حينما نستخدمه مع الإسلام فلا يعني إصلاح الدين، بل هو ألصق. بمعنى النهضة الإسلامية، التي تجسد فعاليتها عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستحمار والرجعية والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنافية، والنفي

الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع من توجيه النظم الطبقية والاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل وحرية الفكر وواقعيته، وقصر اسم "الله" على استخدامه أداة للحلف والقسم، واتخاذ "القرآن" وسيلة للاستخارة، و"الأئمة" واسطة في التوسل، و"الشهادة" سبباً للبكاء، و"الإمام المنتظر" أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم والمحكومية الجبرية للعدل، والإبطال التام لكل نهضة وقيام وإلغاء مسؤولية كل حركة وإقدام" (٨١).

ومن هنا فإن دعوة شريعتي لـ "بروتستانتية إسلامية" هي دعوى "منهجية" في الأساس تقوم على تحرير "الفهم الديني" من أسر الفهم التراثي المرتبط بالظرف الزماني والمكاني وعوامل معرفية وتاريخية متعددة، وأيضاً بالفهم الاستبدادي، ثم العودة الأصيلة إلى المنابع الأولى للإسلام في صفائها ونقائها. إن ثورة شريعتي الفكرية لم تكن ثورة على

الإسلام كما فعل العلمانيون بل كانت ثورة على الجمود والتقليد والخرافات والاستبداد الذي طرأ على الفكر الديني سواء عند "رجال الدين" أو "عامّة الناس"، هذه الثورة تنشّد استعادة وإحياء منظومة القيم الإسلامية الناهضة والعاجزة في الواقع الاجتماعي: المساواة والأصالة والحرية والجهاد واستبدال الطاقة النفسية المنتصرة بالحالة الوجدانية المهزومة من المسلمين أي بعث وإحياء "الروح الاجتهادية والنقدية". وهذا هو طريق التحرر والإصلاح والإبداع الذي ينجح في تجاوز حالة التراجع والارتقاء والصعود للنهضة الإسلامية المنشودة، ويحدد شريعتي معالم هذه البروتستانتية والتي يعوّل فيها على دور المفكر كما يلي^(٨٢):

١- يقوم المفكر - وهو المهندس الثقافي في المجتمع - باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود إلى طاقة

وحركة.

٢- ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير هذا المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات، ويلقى وعيه الاجتماعي وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائهم، هذه هي نفس النار الإلهية التي ييثرها برومثيوس للإنسان.

٣- يعقد جسراً من القرابة والألفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين "جزيرة أهل الفكر" و"شاطئ الناس" اللذين ابتعدا كل عن الآخر، ويزداد ابتعادهما بمرور الوقت، وذلك ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

٤- ينزع سلاح الدين من أيدي القوة التي سلّحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطاتها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة يجرّد معارضيه من أسلحتهم، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده.

٥- يشل قوى الرجعية - وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعصيداها - عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفس هذه العناصر وسيلة إحياء وتوعية وحركة ونضال ضد الخرافات، واستناداً على ثقافته الأصلية يقوم بتجديد مولده وإحياء شخصيته الثقافية، ويحدد هويته الإنسانية، وبطاقة هويتها التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

٦- وأخيراً بتأسيس حركة "بروتستانتية إسلامية" وبخاصة شيوعية - فالتشيع هو مذهب الاعتراض وأسسها هي: الأصالة والمساواة والإرشاد، وتاريخه: الجهاد والاستشهاد المستمران - تبدل الروح التقليدية المخدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير،

إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه، ويقوم بتصفيتها، ويهب المجتمع منها مواد مولدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة، فينور عصره ويوقظ جيله.

وقد جعل شريعتي من الثورة والمقاومة الحقيقة الأصلية للإسلام، فحقيقة الدين عنده هي الثورة على الأوضاع ومقاومة الانحراف والرضوخ والتبرير، ومن ثم فالإسلام يُكسب معتنقيه: الوعي، والنقد، والمسئولية، والطاقة المحررة، والاعتراض "إن السمة الأساسية لهذا الدين - الدين التوحيدي - إنه يتفادى تبرير الوضع القائم تبريراً دينياً ولا يؤمن بمبدأ الرضوخ للأمر الواقع أو اتخاذ موقف اللامبالاة حيال ما يحيط به. لاحظوا حركة الأنبياء، سوف يتضح لكم أن الأديان التوحيدية، خاصة في مراحل ظهورها الأولى أي فترة نقائها عن الشوائب

والتحريف، تتسم عادة بطابع رافض للوضع القائم ونزعة ثورة وتمرد على كل جور وفساد، وهذا التمرد والطغيان يأتي متصاحباً مع العبودية والخضوع لموجد الكون، والانقياد لقوانين الوجود التي تتجلى فيها الإرادة والقدرة الإلهيتان^(٨٣).

إنه حركة ثورية لمواجهة وضع اجتماعي طبقي فاسد يسوغ لبعض الطبقات استغلال الطبقات الأخرى. وتهدف هذه الحركة إلى استبدال الوضع القائم بوضع آخر مثالي وتحقيق هدف محدد للحياة وهو تحرير قوم من الأسر وإرشادهم إلى الأرض الموعودة وتأسيس مجتمع يقوم على دعامة العقيدة والرسالة الاجتماعية الرافضة لعبادة الطاغوت، والقضاء على الطواغيت الذين يبررون شتى أنواع العنصرية والتمييز، ومن ثم إقرار مبدأ التوحيد لكي تتجلى فيه الوحدة البشرية والعدالة الاجتماعية^(٨٤).

ويقوم المفكر بالدور الرئيسي في

عملية الإصلاح المعرفي الديني عند شريعتي، ولكن أي نوع من المفكرين؟ يصرح شريعتي بكل وضوح بأنه "المفكر المسلم"، هو وحده القادر على حمل رسالة النهضة الإسلامية والإصلاح الاجتماعي وما يتطلبه من توعية الجماهير وإعادة تشكيل أفكارها من جديد، وتكوين مفاهيمها التي مسخت بسبب المفكرين المقلدين والمتعهدين، لأن المفكرين المسلمين هم وحدهم الذين يدركون حقيقة الإسلام وعندهم القدرة على الوصول إليها وتوصيلها إلى المجتمع الذي فصل عنها، وهذا المفكر المسلم - بحسب شريعتي - يجب أن يكون "ممن لا تكبله مصلحة الصنف ومنفعة الشغل حفظ السمعة الدينية، ومن يرى حرمة لحوزتنا العلمية الدينية، ويعتقد بأصالتها، ويعد المسجد والمنبر والمدرسة الحوزوية معقلاً لصيانة الثقافة الإسلامية وللاستقلال المعنوي، وملجأً لجماهير الأمة، ويعقد الأمل

— في خلق النهضة الإسلامية وإيقاظ الأمة وتحريك الفكر — على الخطيب وطالب العلوم الإسلامية بشكل أكبر مما يأمل في الجامعي وأستاذه — فلا ينبغي لنا أن نتجنب النقد، ويجب علينا السعي بهذا الاتجاه ما أمكننا السعي، وإن كان الثمن التضحية بالنفس...^(٨٥).

والمفكر المسلم — قائد النهضة — يجب أن يكون "ذا رؤية شاملة منفتحة ومتطورة وقدرة علي إدراك أوضاع العصر والمجتمع الذي يعيش فيه وتحليلها منطقياً، وذا إحساس بالارتباط التاريخي والطبقي والقومي والبشري ورؤية واتجاه اجتماعي محدد، ولا بد له أيضاً من إحساس بالمسؤولية وهي وليدة نفس ذلك الوعي الإنساني الخاص، الوعي بالذات والوعي بالعالم والوعي بالمجتمع"^(٨٦).

٢- الاجتهاد:

من الدعوات التي احتلت مكاناً

بارزاً في تحديد الفكر الديني عند شريعتي دعوته إلى إحياء "الاجتهاد"، وقد دعا شريعتي إلى الاجتهاد ليس في ميدان الفقه فقط وهو المعنى القريب لهذا المصطلح، ولكنه دعا إلى التجديد والاجتهاد في المنظومة الثقافية الإسلامية في مداها الواسع والذي يبدأ من الفقه بمراعاة بعدى "الزمان والمكان" ليشمل ميدان الفكر كله؛ لذا فإن المجتهد — باعتباره قائداً لعملية التنوير والهداية في المجتمع — لا بد وأن يتمتع — بالإضافة إلى الشروط التقليدية — بالإدراك العلمي للعصر والرؤية المستقبلية، أما الاجتهاد فيشمل عند شريعتي "كل الأحداث الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإنسانية".

ويرى شريعتي ضرورة الاجتهاد والحاجة إليه في ضوء تطور الحياة الاجتماعية والواقع المعاش بصورة لم تعد كتب الفقه القديمة قادرة على تلبية احتياجات هذا التطور "إن

حقيقة الاجتهاد تكمن في أن القوانين والمقررات العامة للشريعة وأحكام الفقه المدونة قد لا تستوعب جميع الحالات الاجتماعية بالتفصيل نظراً لتعدد خصوصيات الزمان والمكان وتبدلها وتبدل النظم الاجتماعية التي تنبثق عنها ما يجعل الحاجة ملحة لفتح باب الاجتهاد المتحرك لكي يلي المجتهد عبر ذلك المتطلبات المستجدة»^(٨٧).

ويعرف شريعتي الاجتهاد وشروطه- من الناحية الفقهية مضيفاً إليه البعد الاجتماعي والمعاصرة- بأنه "استنباط الأحكام علي حسب القواعد العامة ومع الأخذ بعين الاعتبار روح الشريعة السمحاء وأهدافها وخصالها الكلية من العدل والمساواة وذلك استناداً إلى الأصول الأربعة متمثلة بالكتاب والسنة والعقل والإجماع، ليخرج بأحكام وفتاوى تتلاءم مع الواقع الراهن وقادرة علي تلبية وإشباع الطلبات المتنوعة للترود بأحكام الشريعة في

مختلف الوقائع وفي كافة المجالات القضائية والاقتصادية والسياسية وغيرها»^(٨٨).

ومن الناحية العلمية يرى شريعتي أن عملية الاجتهاد لا بد أن يتوافر فيها شرطان هما مراعاة "الحرية" و"الناس"، "الاجتهاد هو البحث العلمي بحرية من قبل باحث مسئول، وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائق من أجل الكتب والمختبرات والجامعات، بل والباحث الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، ومصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد، والعرض الجديد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر، وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس»^(٨٩).

والاجتهاد عند شريعتي - أيضاً- هو تأكيد لأصالة فكرة التجديد في الإسلام ومقاومة التقليد والجمود، وأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وإعادة ثقة المسلم بدينه وشريعته "والاجتهاد هو المسئولية

التميزة والثقيلة للمذهب الشيعي والتي توضع علي كاهل العالم المحقق حتى يمنح فهم المذهب وتفسيره في الأذهان والأفكار، والإدراك العلمي للعصر تطويراً بحسب تقدم العلم ووعي الناس، ويجعل تطبيق الإسلام ومدرسته ممكناً يجب حاجة العصر بميزان يُيسر إمكان كشف وفهم أفضل لتلك الحقائق، وأهم من كل هذا أن الرسالة العظيمة للعالم أنه يجب أن يقدم أحكاماً وتفسيرات، وفهماً جديداً مناسباً للعصر، ومناسباً لحاجة العصر وضروريات أهل هذا العصر وجيله^(٩٠)، ثم يطرح شريعتي دعوة لإعادة تفسير العقائد وتجديد الفقه الإسلامي بما يتفق مع تغير الحاجات وتطورها، "... ينبغي أن يتطور وتتفتح روح الفقه الإسلامي ورؤيته وتفسيره للعقائد واستنباط الأحكام.. ودور الفقه الإسلامي علي يد مجتهد مسئول.. أي باحث حر ومسئول بحسب تغير الاحتياجات والضروريات

وتطورها. ومن هنا.. مرة أخرى.. يطرح الاجتهاد نفس مسؤولية العالم في الهداية الفكرية والعلمية للمجتمع وطوال تطور الزمان وتغير القيم والاحتياجات.. بهذه الخصوصية والثقل والصراحة"^(٩١).

ومن الناحية الموضوعاتية يرى شريعتي أن الاجتهاد يجب أن يرتبط بالقضايا التي تهم الواقع الإسلامي ويستجيب لمتغيراته ومستجداته، ومن القضايا التي رأى شريعتي ضرورة أن يتناولها العقل الاجتهادي: الصهيونية والاستعمار، وتختلف الدول الإسلامية، وتفرقها، وغزو الثقافة الغربية، ومسح الثقافة الإسلامية وغربة الجيل الجديد المتغرب، ورفض التاريخ ومسحه، والاستغلال، والانحطاط الفكري للمسلمين، والمشكلات الطائفية...

وعقيدة "الانتظار" من أكثر القضايا التي أولاهما شريعتي اهتمامه نظراً لارتباطها التاريخي بالعقل الشيعي وتأثيراتها السلبية المتعددة على

مستوى الفرد والجماعة الشيعية والتي أدت إلى تعطيل كامل لكافة مناشط الحياة الاجتماعية والسياسية وكرست قيمها الدولة. وقد طرح شريعتي استبدال الانتظار الإيجابي بالانتظار السلبي، والحركة والعمل بالكسل والتعطيل الذي أرادته الدولة الصفوية والتي عملت على "تعطيل الإسلام ببعده الاجتماعي وعدم إعادته إلى مسرح الحياة إلاّ بعودة الإمام الغائب وظهوره من جديد" (٩٢).

وقدم شريعتي طرحاً منهجياً يعالج به مسألة الانتظار يقوم في جوهره على التحول العقلي في التساؤلات المرتبطة بهذه المسألة، فبدلاً من أن نسأل عن كيفية الغيبة ونوع الحياة للإمام الغائب، نطرح القضية بشكل آخر وهي "أية قيمة لإيمان أي إنسان أو جماعة أو أمة أساساً بإمام الزمان وبالانتظار وبثورة آخر الزمان.. وما قيمتها من وجهة نظر الحياة الاجتماعية المعاصرة؟! ثم نستنبط

المفاهيم والأهداف الموجودة في هذا المبدأ العقائدي.. وأن نفهم مسؤولياتنا تجاه هذه العقيدة في عصر الغيبة.. ونفهمها ونعمل بها" (٩٣)، ومن هنا فإنه يؤكد على ضرورة تحول "الانتظار السلبي" إلى اعتراض على الأوضاع القائمة والانحرافات ويقاوم الانحطاط الفكري والقيمي.

ومن أبرز الأفكار التي دشنها شريعتي- في هذه القضية- وكان لها تأثير قيمى في العقل والاجتماع الشيعي المعاصر ما يتعلق بضرورة ووجوب إقامة دولة - في ظل الغيبة- ترعى المبادئ الإسلامية، وتنوب عن الإمام الغائب، وتكون عن طريق الانتخاب والديمقراطية "فالأمة الإسلامية تضطلع بمهمة اختيار أشخاص يتحلون بالورع والتقوى والعلم والوعي والكفاءة للقيام بدور النيابة عن النبي أو الإمام في قيادتها على الصعيد الفكري والاجتماعي. ومعنى ذلك أن مهام القيادة تناط بأشخاص يُنتخبون

٣- الإصلاح التربوي "بناء

الذات":

في هذا الجانب الإصلاحي يظهر شريعتي في صورة مفكر ومصالح تربوي ينطلق في تصورات من أصالة القرآن والتصور الإسلامي، يطرح المبادئ والقيم والمفاهيم والتصورات حول "بناء الذات" انطلاقاً من تصويره للإنسان ووظيفته وماهية وجوده وتكوينه نزوعاً إلى الإنسان التكاملي (الذي يسعى للكمال)، ثم يوضح لنا دور المفكر المسؤول والمستنير في هذا المشروع "مشروع العودة إلى الذات" والذي ينطلق من هذا البناء "بناء الذات"، والذي يمثل الركن الأصيل في عقل شريعتي الإصلاحي. ويمكن طرح تصور شريعتي للإصلاح التربوي على المستوى التنظيري الفلسفي كما يلي:

أولاً: الإنسان، التكوين والماهية والوظيفة، انطلق شريعتي من الرؤية القرآنية في تصور الإنسان وتكوينه، باعتباره موجوداً عينياً وليس موجوداً

بواسطة الناس الذين يصبحون وفق ذلك بديلاً عن النص الإلهي في تحديد مورد القيادة المعنوية والمادية للمجتمع المسلم. إن مرحلة الغيبة في الواقع مرحلة الديمقراطية التي تكون فيها مهمة انتخاب القائد مهمة اجتماعية يشترك جميع أبناء المجتمع في إعداد مقدماتها وهيئة ظروفها ومزاوتها عملياً^(٩٤).

هذا الطرح الذي قدمه شريعتي يمثل ثورة فكرية في الفكر الإمامي المعاصر حيث أجاز إنشاء دولة في ظل الغيبة، بل طالب بوجودها بعد أن كانت محرمة، باختيار الناس بدلاً من اختيار الله واعتبرها مهمة اجتماعية وليست نصباً إلهياً، وهذه هي الأفكار التي اعتمدها الخميني فيما يتعلق بنظرية "ولاية الفقيه" في كتابه "الحكومة الإسلامية"، كما مثلت هذه الأفكار الشريعية رصيماً فكرياً وتأطيراً فلسفياً واجتماعياً للثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

يستطيع أن يرتفع إلى حدود العلة المستقلة عن القوانين المادية، ويصل إلى مرحلة استثمار الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع، ويكون مدبر الدنيا المادية، أي صاحب السيادة على الوجود، ويقطع هذه المسيرة العلمية من التراب إلى الله^(٩٥).

والإنسان عند شريعتي مخلوق ذو إرادة ووعي وحرية "الإنسان يمثل إرادة كاملة لا تنتهي ويمثل الرفض، ويسعى لامتلاك الفكر، والطلب المطلق، وهو صاحب معرفة ذاتية عن نفسه وعن الكون، ... وذلك الذي يطلقون عليه التعصب فهو شيء آخر، ويقولون إنه ليس جيداً. والإنسان صاحب اختيار ويفكر في بناء المستقبل، ومتعبد، ومعنى أنه متعبد لهذا ليس من الأدلة الكلامية والفلسفية بل هو دليل العينية والواقعية"^(٩٦).

وخلافة الإنسان على الأرض بحسب شريعتي تعني أن الإنسان يمكن

مثالاً شأنه في ذلك مثل كل المخلوقات، إلا أنه صاحب رسالة إنسانية ويشير إلى أن "منطلق القرآن الكريم في فهم الإنسان متفق تماماً مع هذا التفسير، يقول تعالى: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] {التين: ٤} أي أننا خلقنا الإنسان بالنسبة لاستعداده وإمكانات تكامله في أعلى مرتبة علمية، ثم رددناه بعد ذلك إلى أدنى الدرجات. فالقرآن لا يتناول الإنسان كمثال مجرد ومطلق وخارج عن النظام المادي والعلل والعوامل العينية والعلمية، كما أنه لا يتناوله كظاهرة عفوية تظهر من التسلسل الجبري للتاريخ أو الطبيعة أو الوراثة، أي أن الإنسان بالقوة ظاهرة سامية فوقانية لكنه بالفعل ظاهرة مادية ترابية بيولوجية. إن خلقه الإنسان في القرآن ليست من جبهة مادية فحسب، بل مادية دنيوية، أي أنه واقعياً من تراب، ومعنوياً في أدنى مرتبة (صلصال كالفخار وحاً مسنون). لكنه بالقوة

الناقص، ومن نقصه هو، وحاجته الفطرية لتجسيد القيم المعنوية الرفيعة والمقدسة في حياته بشكل محسوس وواضح، والإجابة عن استفهامات - وهو ذو علاقة أكبر ببحث قيادة "الأنا" - من قبيل: كيف أفكر أنا، الذي أتفرد مما هو قائم، ومما أنا في أسرهِ، والذي أتطلع إلى النجاة عبر الكمال والتمتع بالفضائل وبلوغ الكمال المطلوبة و الماورائية؟ وكيف أكون؟ وكيف أنقذ؟^(٩٨).

ويطلق شرعيتي على الإنسان الذي يسعى نحو هذا الكمال ويتوق إليه بأنه الإنسان التكاملي "الساعي نحو الحرية، يسبق كل هذه العوامل الجبرية والعلمية والمادية، ويتغير من صورة "المعلول" إلى صورة "العله" بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي. ومن هنا فإننا حينما نذكر لفظة "إنسان"، فإنما نقصد اكتشاف تلك العلة التي لعبت في مسيرة الطبيعة والتاريخ دور العامل والخالق والصانع والمدبر والمستخدم الواعي. ومثل هذا

أن يتحول إلى مخلوق إلهي "إن معني خليفة الله بالنسبة للإنسان يعني أصالة الفرد بمعنى أن الإنسان يمكن أن يكون صاحب إرادة قوية متميزة عن جميع قوانين الطبيعة مثل الله. فهو يستطيع أن يسخر الجبر له وأن تكون إرادته فوق الجبر. إن معني خليفة الله لم يكن في الإرادة فقط، بل إنه يجب أن يكون شبيه الخالق في بعض صفاته مثل صنع الإرادة والخلق أيضاً، إن الإنسان يستطيع أن يكون شبيه الخالق في جميع صفاته، فهو موجود في هذا العالم أي أنه موجود نسبي يمكنه أن يتحول إلى موجود إلهي أي موجود مطلق"^(٩٧).

ثانياً: الإنسان الكامل، إحدى الأفكار المتجذرة في المذهب الإمامي تلك التي تنزع دائماً نحو الإنسان الكامل أو نحو "الإمام"، ويوضح شرعيتي دوافع الإنسان نحو هذا النزوع في صورة حاجات نفسية واجتماعية ووجدانية بالأساس وهي "نفرتة واستياؤه الدائم من الإنسان

الإنسان يستطيع أن يسيطر على المسار المادي والعلمي للتاريخ بقدر ما تُعبأ إرادته بالإضافة إلى وعيه ومعرفته المادية والطبيعية^(٩٩).

ثالثاً: بناء الذات، يحدد شريعتي المقصود ببناء الذات، وهو عبارة عن "إعداد الذات ثورياً في صورة أصل، وأصالة، وهدف، أي أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله"^(١٠٠)، ويؤكد على خاصية الهدفية والأيدولوجية في بناء الذات ويعني ذلك أن هذا البناء يتم من أجل الوصول إلى هدف ما "وينبغي قبل القيام ببناء الذات تحديد الأيدولوجيا، بالنسبة لنا لا تطرح مسألة بناء الذات إلا بعد وجود الأيدولوجية"^(١٠١). ويحدد شريعتي هذه الأيدولوجية بأنها الأيدولوجية الإسلامية فهي الوحيدة التي تتلاءم معنا ومع تاريخنا وعراقتنا "إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها، لأنها الذات الوحيدة

القرية منا من بين كل الذوات، وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن ذلك المجتمع الذي ينبغي للمفكر أن يعمل من خلاله ويعيش وينبض"^(١٠٢).

وتنطلق فلسفة بناء الذات من خلال مبدأ أساسي، وهو "أن الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية، وفي تغيير نظامه الاجتماعي، وذلك انطلاقاً من وعي الإنسان وإرادته واعتبارهما علة في مسيرة التاريخ والتطورات الاجتماعية"^(١٠٣).

ويحدد شريعتي بناء الذات في ثلاثة أبعاد أساسية هي: الحرية، والإحساس العرفاني، والجانب الأخلاقي، ويؤكد أن بناء الذات في هذه الأبعاد الثلاثة يتم معاً وبتناسق وباستمرار، أي أن تقدم الإنسان في بعد منها يفسر كمرحلة منفصلة عن المشاركة في بنية العصر، كما تشير أحكام الإسلام إلى ذلك، فالإنسان

عندما يصل إلى سن التكليف يؤمر على الفور بمسئوليته الفردية، التي تحتوي على بناء الذات في نفس الوقت مع مسئولياته الجماعية، التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية، فقد كُلف بالصوم والصلاة، في نفس الوقت الذي كُلف فيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن المفاهيم الأساسية التي أكد شريعتي على أنها تبرز أصالة بناء الذات الثورية:

١ - العبادة: والمقصود من العبادة هنا هو الاتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله. الله الذي هو منبع الروح والجمال والمهدف والإيمان، وكل قيمنا الإنسانية، وبدونه يغوص كل شيء في مستنقع العبث واللامعنى والابتذال، والعبادة جهاد في محو الألوان العارضة، وتخطيط القوالب الاجتماعية الضيقة، وصقل الوجودية الحقيقية، واستخراج الكنوز الخفية للوعي، والوصول إلى حالة أكثر تقدمية من تلك التي وصل

إليها عظماء العارفين في موروثنا^(١٠٤).

٢ - العمل: ويوضح شريعتي معنى العمل في الإسلام بمفهومه الواسع؛ فإنه يتضمن العمل الديني الخالص والعمل الفكري، وكذلك العمل الاقتصادي، وبمعنى أكثر تفصيلاً "إن كل عمل صالح، سواء كان اقتصادياً أو سياسياً أو صحياً، أو في سبيل الناس يفسر كنوع من العبادة الدينية، حتى نوم الإنسان المؤمن وطعامه وكسبه لعيشه"^(١٠٥).

٣ - النضال الاجتماعي: أكد شريعتي على ضرورة تكامل مفهوم النضال الاجتماعي مع العبادة والعمل، وذكر أن النضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكوّن الوعي الذاتي.

٤ - تنمية النباهة و القضاء على الاستحمار: يعرف شريعتي "مجتمع النباهة" بأنه المجتمع الذي يشعر فيه الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته

بالمجتمع والمقدرات الراهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسئوليته كرائد وقائد في الطليعة، من أجل الهداية والتحرير والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته. أما الاستحمار فمعناه "تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وتحريف مساره عن "النباهة الإنسانية"، و"النباهة الاجتماعية"، فرداً كان أو جماعة، وأي دافع عمل على تحريف "هاتين النباهتين"، فهو دافع استحمار" (١٠٦).

١- التحصن ضد الغرب:
مثل الغرب عند شريعتي هاجساً أساسياً في مشروع بناء الذات فمن ناحية كما أشرنا من قبل أكد على ضرورة معرفته والتعرف على تاريخه وفلسفته، إلا أنه يحذر أيضاً من مخاطر التقليد والتغريب ويعتبره أكثر العوامل خطراً على هذا البناء، ويرى أننا يجب أن نكون على إحساس

بالخطر الدائم من الوقوع في فخه الذي يسعى إلى القضاء على الهوية والذات ومسحهما "إن أول خطوة في طريق بناء الذات هي أن نقوم دائماً بتقوية هذا الهاجس أو الخوف الداخلي في ذواتنا من أن نسقط فريسة "الاغتراب عن الذات" (١٠٧).

ثم انتقل شريعتي من التنظير الفكري لمشروعه الإصلاحية "العودة إلى الذات" إلى التطبيق العملي، فأسس "حسنية إرشاد ١٩٦٩م" كمهد علمي تطبيقي لأفكاره الإصلاحية، وقد حاول شريعتي في هذه المؤسسة أن يقعد نظاماً تربوياً إسلامياً فريداً يلي احتياجات المجتمع المسلم المعاصر في النواحي الفكرية والثقافية والنهضوية. والمتأمل لتفاصيل البرنامج يجد أن شريعتي قد طرح مبكراً فكرة الأسلمة- التي تبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وعدد من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي- بشكل علمي وعملي للمناهج والعلوم الإسلامية،

كما أنه أقام برنامجاً إسلامياً للتعليم والبحث والدعوة، وهذه الثلاثة هي التي تعني بتشكيل العقل المسلم الذي هو أساس ومدار النهضة الإسلامية، ومن الأسس الفكرية والفلسفية التي قامت عليها "حسينية إرشاد" ما يلي:

١- الاعتقاد في أهمية البحث العلمي الإسلامي.

٢- الانطلاق من القرآن الذي يؤكد على مفاهيم "النظر" و"التفكير" و"التعقل" و"العلم" و"القلم" و"الكتابة" و"التعليم" و"البحث" عن الحقيقة و"المعرفة" و"التفقه" في الدين.

٣- الانفتاح على الآخر في طلب العلم لتحصيل واستيعاب العلوم والتجارب لكافة الحضارات والثقافات المتقدمة.

٤- العودة إلى منابع الأولى للإسلام، وتنقيته من الشوائب والتقاليد المتوارثة والنظريات الفلسفية المختلفة والتي اعتقد البعض أنها هي الإسلام.

٥- التأكيد على الاجتهاد باعتباره العامل الوحيد المؤدي إلى تطور وتكامل المعرفة العلمية في الإسلام، وهو الضامن للحياة والحركة والتجدد الدائم للمجتمع المسلم.

٢- ويتشكل برنامج العمل في مؤسسة "حسينية إرشاد" (١٠٨) من أربعة أقسام رئيسية تعمل بصورة متكاملة ومترابطة لتحقيق الهدف الأعلى وهو "العودة إلى الذات" الإسلامية، وهذه التشكيلات هي:

١- قسم الأبحاث ويشمل ستة فروع بحثية (معرفة الإسلام، التاريخ، الثقافة والعلوم الإسلامية، العلوم الاجتماعية، الدول الإسلامية، الآداب والفنون).

٢- قسم التعليم ويتضمن خمسة فروع تعليمية (دراسة الإسلام، دراسة القرآن، تعليم الداعية، الآداب والفنون، اللغة والأدب العربي والإنجليزي).

٣- قسم الدعوة ويتكون من

أقسام (الوعظ والخطابة، الشعائر، الفيلم والمسرح، الرسم والتصوير، الحج).

خاتمة الدراسة:

تناولت الدراسة بالرصد والتحليل سؤال الإصلاح المعرفي عند بعض المفكرين أصحاب التوجه الإسلامي وهم مصطفى صبري، ومحمد عبده، وعلي شريعتي، وأبرزت الدراسة المستوى المعرفي لأفكارهم الإصلاحية من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي: تصوراتهم حول الأزمة الحضارية لأمتنا، ومنهجيتهم في الإصلاح، وقضايا وإشكالات الإصلاح لديهم. وأبرز ما توصلت إليه الدراسة من نتائج يتمثل في الإشارة إلى عنصرين مثلاً مدار النظرة المعرفية للإصلاح لدى هذه النماذج المختارة وهما: الموقف من "الغرب" ومشروعه الفكري، وذلك من خلال تقديم قراءة له تختلف عن القراءة الاستلابية التغريبية وأيضاً القراءة التخويفية،

فكلتا القراءتان أوقعتا العقل المسلم في مأزق ومنزلقات وتشوهات لم يتعاف منها بعد. وقد انطلقت هذه القراءة من "الوعي بالآخر" الذي هو أيضاً جزء من الوعي بالذات المدركة، وطرحت هذه الجهود تلك القراءة في ضوء عدة محددات هي: إدراك الفكر الغربي في ضوء سياقاته الفكرية والاجتماعية والتاريخية التي تجلّى فيها نموذج المعرفي، النظر إلى المنهج الغربي انطلاقاً من النهج التوحيدي الحضاري المقابل له والتمايز لأطروحاته، ثم الخلوص إلى العناصر المعرفية ومضامينها الكلية (المفاهيم والقيم والتصورات ومناهج النظر والتفكير) التي تشكل النموذج المعرفي الغربي وتقنيدها في ضوء رؤية مرتكزة على نموذج متجاوز.

أما العنصر الثاني فهو "الدين" وهو المشترك الثاني في "الناظم الفكري" بين هؤلاء المفكرين، لا سيما ما يتعلق باعتباره سبيلاً ومصدراً لأي إصلاح مبتغى في الأمة

ومصدر بنائها المعرفي الأول ووعاء تصورات ومفاهيمه الأساسية، وفي هذا الإطار اتفقت المشاريع الإصلاحية التي طرحت في الدراسة على عدة منطلقات أساسية في مسألة الإصلاح المعرفي وهي:

١- ضرورة العودة إلى الإسلام مصدراً لبناء النهضة المنشودة ومولداً ذاتياً للوعي، ومرجعاً لنموذجها المعرفي التوحيدي، وهذه الضرورة ظهرت عند مصطفى صبري في (العودة إلى الإسلام الأول)، وعند محمد عبده في (العودة إلى فهم السلف الأول للدين)، وعند شريعتي في (العودة إلى الذات) .

٢- إحياء قنوات الاتصال والتفاعل - تلك التي انقطعت عبر قرون - بين المسلم ومنابع فكره الأصلية "الوحي" وتفعيلها، وذلك دون وسائط أو حصون كانت حاجزاً لمباشرة العقل المسلم وظائفه الحيوية في إطار الوحي. هذه الحصون والموانع كانت عند مصطفى صبري

(المعطلون لعلم الكلام، والمتغربون) وعند محمد عبده (التقليد والجمود) وعند شريعتي (الروحانيون الزائفون، والمتشبهون، والمستبدون) .

٣- التأكيد على إصلاح وإحياء علم الكلام وتحديد مباحثه بما يتناسب مع التحديات الفكرية والمعرفية المستجدة والتي تتصل بالنموذج المعرفي الغربي ومحاولة فرض هيمنته على الثقافات والحضارات المعاصرة، بما يحقق الوعي الحضاري للذات المسلمة في تفاعلها مع الغرب ومشروعه الفكري.

وفي ضوء هذه المنطلقات يمكن استنباط مجموعة من "الأسس المعرفية" قدمتها هذه الجهود لاستعادة حيوية البناء المعرفي ومعالجة تشوهات من خلال عدة محاور:

١- إعادة اكتشاف "النموذج المعرفي التوحيدي" وعناصره الأساسية: التصورات والمفاهيم وطرق التفكير.

٢- محورية الذات في "الإصلاح

المعرفي" واستعادة بنائها، وهو ما يتطلب طريقين: التحلية ثم التحلية، التحلية مما الصق بها من شوائب، والتحلية بالعناصر والتصورات الأساسية في منهجنا الحضاري.

٣- إصلاح منهج النظر للوحي بما يُمكن من استعادة اللقاء المباشر بين العقل المسلم وبين الوحي.

٤- تجديد منهج النظر في التراث،

وتناوله بعيداً عن القداسة المفرطة أو الإهمال والترك الكامل.

٥- تشغيل "العقل" المسلم وإحياء دوره في "الاجتهاد" كعامل أساس في بناء المنظومة الفكرية والقيمة التوحيدية وتشغيلها.

مراجع الدراسة

- ١- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. لسان العرب، بيروت، دار أحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٩٧.
- ٢- أبو سليمان، أحمد عبد الحميد. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩.
- ٣- إحسان نراقي: من بلاط الشاه إلى سجون الثورة، بيروت، دار الساقى ١٩٩٢.
- ٤- أحمد مهابة: إيران بين التاج والعمامة، القاهرة، كتاب الحرية عدد ٢٢، ١٩٨٩.
- ٥- أحمد، كمال مظهر. دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، بغداد، الأمانة العامة للشباب، ١٩٨٩.
- ٦- إشراقي، مهدي. دار الفنون گفتاری درهویت دار الفنون وجایگاه در تاریخ معاصر ایران، طهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت (٢٠٠٤م).
- ٧- الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٢.
- ٨- الأقحاصري، حسن كافي. أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق: نوفان رجا الحمود، عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦.
- ٩- آل أحمد، جلال. نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، (٢١)، ٢٠٠٠.
- ١٠- أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت.
- ١١- بريس، محمد. "مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح"، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.
- ١٢- البشري، طارق. "الإصلاح والتجدد في أممي صناعة محلية وحضارية"، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.

- ١٣- جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبرريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٣.
- ١٤- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- ١٥- الجندي، أنور. شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.
- ١٦- جيدل، عمار. "رائد الفكر الإسلامي الحديث: شيخ الإسلام مصطفى صبري"، القاهرة، حراء، العدد الخامس، أكتوبر- ديسمبر، ٢٠٠٦م.
- ١٧- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، القاهرة، دار المنار، ١٣٤٤هـ.
- ١٨- زاده برذر، محمد شرف. انقلاب فرهنگي در دانشگاهها ایران، طهران پژوهشکده امام خميني و انقلاب إسلامي، ١٣٨٣ (٢٠٠٤م).
- ١٩- الزغبى، أنور. مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.
- ٢٠- زيادة، خالد. تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠١٠.
- ٢١- زيادة، رضوان جودت. سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.
- ٢٢- زيادة، رضوان. "العرب وتحولات خطابهم"، الاجتهاد، بيروت، العددان ٥٥ - ٥٦، ٢٠٠٢.
- ٢٣- _____ . الخطاب العربي حول الإصلاح، في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.
- ٢٤- السبكي، آمال. تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ - ١٩٧٩) الكويت، عالم المعرفة، العدد (٢٥٠)، أكتوبر ١٩٩٩.
- ٢٥- سلامة، يوسف. "النزعة العقلية عند محمد عبده"، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩.

- ٢٦- سلطانزاد، منصور. خاطرات دوسفیر: اسراري از سقوط شاه و نفش آمریکا وانگيس در انقلاب ایران، طهران، نشر علم ١٣٧٢ (١٩٩٣م).
- ٢٧- السيد، محمد صالح محمد: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- ٢٨- شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية.. الجذور.. الأيديولوجية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط٢، ١٩٨٨.
- ٢٩- شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤.
- ٣٠- شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، ج١، ترجمة: حسين النصيري، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٨.
- ٣١- شريعتي، علي. الأمة والإمامة، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٦.
- ٣٢- شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٢.
- ٣٣- شريعتي، علي. ماذا يجب عمله؟ اتحاد الجمعيات الطلابية الإسلامية في أوروبا، مركز البحوث والمعلومات، ١٩٨٤.
- ٣٤- شريعتي، علي. مسئولية المثقف، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٧.
- ٣٥- شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين، ١٩٩٦.
- ٣٦- شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط٢، ١٩٩٣.
- ٣٧- شريعتي، علي. بناء الذات الثورية ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٥.
- ٣٨- شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٣.
- ٣٩- شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤.

- ٤٠- شلتوت، محمود. "الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير"، الرسالة، القاهرة، العدد ٥٧٦، ١٧/٧/١٩٤٤.
- ٤١- صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- ٤٢- صبري، مصطفى. موقف البشر تحت سلطان القدر، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٥٢.
- ٤٣- صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (أربعة أجزاء)، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٢، ١٩٨١م.
- ٤٤- عادل، غلام على حداد. "صورة العرب في الكتب المدرسية الإيرانية" في: العلاقات العربية-الإيرانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- ٤٥- عباس، رعوف. "الإصلاح العثماني الدوافع والأبعاد"، بيروت، حوار العرب، العدد الرابع، مارس ٢٠٠٥.
- ٤٦- عبد المجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ١٤، ٢٠٠١.
- ٤٧- عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة، كتاب الهلال، العدد ١١٤، ١٩٦٠.
- ٤٨- عبده، محمد. الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.
- ٤٩- عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى لبيب عبدالغني، سلسلة الذخائر، ١٦٢، القاهرة.
- ٥٠- عبده، محمد. انخطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك، العروة الوثقى، القاهرة، دار العرب، ١٩٥٧.
- ٥١- العلواني، طه جابر. نحو التجديد والاجتهاد، القاهرة، دار تنوير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
- ٥٢- علي، سعيد إسماعيل. تاريخ التربية والتعليم في مصر، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥.
- ٥٣- عمر، السيد. "مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي" في: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، تقرير أممي في العالم، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٦.

- ٥٤- _____: "التنشئة السياسية لدى مدرسة المنار (مقاربة أولية) في: مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٥٥-
- ٥٦- فؤاد باشا، أحمد. "حول رؤية الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم"، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١٩ - ١٢٠ (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، ٢٠٠٦.
- ٥٧- فر، محمد شفيعي. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية، ترجمة: محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧.
- ٥٨- قطننامه هشتمین کنفرانس ارز شیای انقلاب آموزشی"، ما هنامه آموزش و پرورش، طهران، مركز انتشارات آموزشی، شماره (١٧٤)، ١٣٤٩ هـ.ش (١٩٧٠ م).
- ٥٩- الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، البدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٠.
- ٦٠- گلگار، سعيد. "بررسی رابطه نظام بهلوی ودانشگاه در ایران"، فصلنامه دانشگاه اسلامی، طهران، شماره ٣٥، سال یازدهم، شماره ٣٥، بايز ١٣٨٦ (٢٠٠٧ م).
- ٦١- ماکارثي، جوستين. "سياسات الإصلاح العثماني" ترجمة: عبد اللطيف الحارث، الاجتهاد، العدد ٤٥٥-٤٦٦، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٦٢- مانتران، روبير (إشراف). تاريخ الدولة العثمانية، ج٢، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٣.
- ٦٣- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول، دار الدعوة، ط٢، ١٩٦٠.
- ٦٤- مخلوف، ماجدة. "الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين ١٣ - ١٤ هـ / ١٩ - ٢٠ م"، مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية ١٩ - ٢١ يناير ٢٠٠٩.
- ٦٥- مخلوف، ماجدة. تحولات الفكر والسياسة في التاريخ العثماني، رؤية أحمد جودت باشا في تقريره إلى السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٩.
- ٦٦- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والسهيونية ج ١، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٩.
- ٦٧- مصطفى، على خليل. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه

- التغريبي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٦.
- ٦٨- معوض، أحمد. إيران المعاصرة، القاهرة، الدار العربية لنشر الثقافة العالمية، د.ت.
- ٦٩- النجار، عبد المجيد عمر. الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)، القاهرة، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٦.
- ٧٠- هوشنگ، ثاوندی وديگران، امير كبير ودار الفنون، طهران، كتابخانه مركزي ١٣٥٤ (١٦٧٥م).
- ٧١- ياغي، إسماعيل أحمد. الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٦.

الهوامش

- (١) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم جـ ١، مرجع السابق، ص ٢.
- (٢) المرجع السابق، ص ٢.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٠.
- (٤) عبد المجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ١٤، ٢٠٠١، ص ٢٠٤.
- (٥) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ١، مرجع سابق، ص ١٥.
- (٦) المرجع السابق، ص ٢٠٢.
- (٧) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٠.
- (٨) انظر: المرجع السابق، ص ١٩٨ - ٢٧٠.
- (٩) المرجع السابق، ص ٢٠٥.
- (١٠) المرجع السابق، ص ٢٠٦.
- (١١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٦.
- (١٢) المرجع السابق، ص ٩٢.
- (١٣) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٢، مرجع سابق، ص ١٠٧.
- (١٤) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٢، مرجع سابق، ص ٤٥٣.
- (١٥) صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم ج ٤، مرجع سابق، هامش ص ٢٨٦.
- (١٦) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، ضمن: حلمي، مصطفى. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، هامش ص ١٧٧.
- (١٧) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، مرجع سابق، ص ١٨٢.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٨٠.
- (١٩) المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (٢٠) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣١٩ - ٣٧٦.
- (٢١) صبري، مصطفى. النكير على منكري النعمة، مرجع سابق، ص ١٨٣ - ١٨٤.
- (٢٢) انظر: صبري، مصطفى. موقف العقل والعلم، ج ٤، مرجع سابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٦.
- (٢٣) سلامة، يوسف. "النزعة العقلية عند محمد عبده"، الفلسفة والعصر، القاهرة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩، ص ٣٨.
- (٢٤) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، القاهرة، دار المنار، ١٣٤٤هـ، ص ١١ - ١٣.
- (٢٥) الكتاني، محمد. جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ج ٢، الدار البيضاء، دار الثقافة، ٢٠٠٠، ص ١٧٢.
- (٢٦) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، ج ٣، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣، ص ٧٨.
- (٢٧) عبده، محمد. "ماضي الأمة وحاضرها"، العروة الوثقى، ص ١٧.

- (٢٨) الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٧٧.
- (٢٩) ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى بعض التغيرات في التعليم الديني في إيران حيث أنجز بعض التطورات في هذا الميدان خلال الثلاثين عاما الأخيرة (١٩٧٩ - ٢٠١٠) انظر:
- حسان، حسان عبد الله. "التعلم الديني في إيران: النشأة والمناهج والتحديث"، دبي، كتاب المسبار، العدد ٤٠، أبريل ٢٠١٠.
- (٣٠) انظر:
- العلوان، طه جابر: التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٩.
- (٣١) انظر فتوى محمد رشيد رضا: تعليم أولاد المسلمين في المدارس اللادينية الحكومية وغيرها أو مدارس النصرانية، المنار، مج ٣٢، ج ٣، ص ١٧٨ - ١٨١، ١٣٥٠ هـ.
- (٣٢) جب، هاملتون. وجهة الإسلام.. نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريده، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٣، ص ٢١٤.
- (٣٣) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠.
- (٣٤) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام، جـ ١، مرجع سابق، ص ٥٤٣.
- (٣٥) أمين، عثمان. الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د ت، ص ١٩٠.
- (٣٦) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠ - ٨١.
- (٣٧) أمين، عثمان. مرجع سابق، ص ١٩١.
- (٣٨) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ٨٠.
- (٣٩) عبده، محمد. الأعمال الكاملة، جـ ٣، مرجع سابق، ص ١١٨.
- (٤٠) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٢٥.
- (٤١) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٣١.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٢٠.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٢٩.
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٣٢.
- (٤٥) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٣٢.
- (٤٦) فهمي جدعان: مرجع سابق، ص ٢٠٠ - ٢٠١ (باختصار).
- (٤٧) عبده، محمد. "القضاء والقدر"، العروة الوثقى، مرجع سابق، ص ٥٣.
- (٤٨) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٦٤.
- (٤٩) الكتاني، محمد. مرجع سابق، ص ١٨٤.
- (٥٠) البهي، محمد. مرجع سابق، ص ١٣٤.
- (٥١) شلتوت، محمود. "الإمام محمد عبده وطريقته في التفسير"، الرسالة، القاهرة، العدد ٥٧٦، ١٩٤٤/٧/١٧.
- (٥٢) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، تقديم: مصطفى لبيب عبدالغني، سلسلة الذخائر، ١٦٢، القاهرة، ص ١٠.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ١٨.
- (٥٤) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٨.

- (٥٥) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٦.
- (٥٦) البهي، محمد. مرجع سابق، ص ١٣٧.
- (٥٧) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٥٩.
- (٥٨) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٦٢.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ١٦٥.
- (٦١) العقاد، عباس. مرجع سابق، ص ١٨٢.
- (٦٢) فؤاد باشا، أحمد. "حول رؤية الإمام محمد عبده لعلاقة الدين بالعلم"، المسلم المعاصر، القاهرة، العدد ١١٩ - ١٢٠ (عدد خاص عن الشيخ، محمد عبده)، ٢٠٠٦، ص ١٦٢.
- (٦٣) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ٢٠١.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ١٨٨.
- (٦٥) عبده، محمد. رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٥١.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١١٨.
- (٦٧) عبده، محمد. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢.
- (٦٨) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ١٨٧.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٨١.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ١٨٧.
- (٧١) عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- (٧٢) المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢١.
- (٧٣) وهو المشير إليه في قوله تعالى: [مِثْلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] {الجمعة: ٥}.
- (٧٤) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٤، ص ١٠٠.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ١٠٨.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٧٧) شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٣، ص ٤٢.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٧٩) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ١١.
- (٨٠) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ١٤.
- (٨١) المرجع السابق، ص ١٦.
- (٨٢) شتا، إبراهيم الدسوقي. الثورة الإيرانية. الجذور. الأيديولوجية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢٣٦.
- (٨٣) شريعتي، علي. دين ضد الدين، مرجع سابق، ص ٤١.
- (٨٤) المرجع السابق، ص ٤٢.

- (٨٥) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، ص ٢٢.
- (٨٦) المرجع السابق، ص ٢٢.
- (٨٧) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ٢٧٧.
- (٨٨) المرجع السابق، ص ٢٧٧.
- (٨٩) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين ١٩٩٦، ص ٢٦١.
- (٩٠) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص ٢٦١.
- (٩١) المرجع السابق، ص ٢٦١.
- (٩٢) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص ٢٦٢.
- (٩٣) شريعتي، علي. عن التشيع والثورة، مرجع سابق، ص ١٣١.
- (٩٤) شريعتي، علي. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مرجع سابق، ص ٢٦٩.
- (٩٥) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ٢٠.
- (٩٦) شريعتي، علي. تاريخ ومعرفة الأديان، ج ١، ترجمة: حسين النصيري، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٨، ص ٥٥٦.
- (٩٧) شريعتي، علي. تاريخ الحضارة، مرجع سابق ٢/١ ص ٢٦١.
- (٩٨) شريعتي، علي. الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ٩٤.
- (٩٩) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ١٩.
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ١٧.
- (١٠١) المرجع السابق، ص ٢٣.
- (١٠٢) شريعتي، علي. العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص ٥٠.
- (١٠٣) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ١٧.
- (١٠٤) المرجع السابق، ص ٤٥.
- (١٠٥) المرجع السابق، ص ٥٢.
- (١٠٦) شريعتي، علي. النباهة والاستحمار، مرجع سابق، ص ١٠١.
- (١٠٧) شريعتي، علي. بناء الذات الثورية، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (١٠٨) طرح شريعتي تفاصيل هذا البرنامج وطريقة عمله في كتابه "ماذا يجب عمله؟" ص ٦٧-١٦١.